

تأليف

نصر الدين الطوسي

حققه وقدم له

د/فيصل بدير عون

استاذ الفلسفه

بكلية الاداب - جامعة عين شمس

( ٥٩٧ هـ - ٦٧٢ هـ )

# مطارع المطارع

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٣ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة

القاهرة: ت / ٥٩٠٤٦٩٦



مصادر المصادر





# مصارع المصارع

تأليف

نصير الدين الطوسي

(٥٩٧هـ - ٦٧٢هـ)

حققه وقَدَّم له

الدكتور فيصل بدير عون

أستاذ الفلسفة

بكلية الآداب - جامعة عين شمس

دار الثقافة للنشر والطبع

ت : ٥٩٠٤٦٩٦



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## الفهرس

الموضوع	الصفحة
تصدير عام بقلم المحقق	٩
من هو الطوسي	٩
أهم أعماله	١٣
مصارع المصارع وابن سينا	١٥
مصارع المصارع	٢٠
النسخ التي اعتمدنا عليها في تحقيق الكتاب	٢٢
منهجنا في التحقيق	٤١

## النص

المقدمة	٤٨
المسألة الأولى : في حصر أقسام الوجود	٥٢
المسألة الثالثة : في إثبات واجب الوجود	٨٩
المسألة الثالثة : في توحيد واجب الوجود	١١٨
المسألة الرابعة : في علم واجب الوجود وتعلقه	
بالكلى والجزئى	١٥٨
المسألة الخامسة : في حدوث العالم	١٩٢
المسألة السادسة : في حصر المبادئ	٢٢٧
المسألة السابعة : بعض المسائل المشككة والشكوك المعضلة	٢٢٧



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## تصدير عام

يُعد الطوسي من المفكرين الاسلاميين البارزين عبر تاريخ الفكر الاسلامي ، كله ، ولا أقول الفلسفة الاسلامية فحسب. ذلك أن الطوسي كان من الفلاسفة الموسوعيين الذين خاضوا كل مجالات المعرفة ، وكان له في كل مجال موقف وعمل ، إن لم تكن اعمال كثيرة. ونحن نعلم ، بطبيعة الحال ، أن كل الفلاسفة آنذاك سواء في عصر الطوسي ، وما قبله ، حتى فجر الفلسفة اليونانية، كانوا يبحثون في كل صفحات الكون الكبير: الله ( الإله ) ، العالم ثم الانسان ويبحثهم لم يكن قاصرا على الجانب النظري بل كان يمتد أيضا إلى الجانب العلمي العملي . فالفلسفة كما كانوا يفهمونها ليست علما فقط ، وإن كان هذا واردا ، ولكنها أيضا فن ، إنها علم وعمل بحسب هذا العلم.

وفيلسوفنا الذي نتحدث عنه اليوم ، ونقدم كتابه إلى المكتبة العربية ، يكاد يكون طرازا فريدا ، مع أن الرجل لم ينل حظه إلى الآن من الدراسة والبحث. ولقد اشتهر الطوسي في حياته بحسبانه عالما من علماء الأرصاد البارزين وسياسيا محنكا حيث شغل منصب الوزارة لفترة من الزمن. لكن شهرة الطوسي بعد مماته لم يكن سببها كونه عالما من علماء الفلك والأرصاد ، بل من جهة كونه دارسا للفلسفة وشارحا من الشراح الكبار لأعمال إبن سينا . أي أن الرجل اشتهر في حياته بحسبانه عالما وفي مماته باعتباره فيلسوفا .

ونظراً لأهميته الفكرية فقد شغل إهتمام المؤرخين فلا نكاد نجد كتابا أرخ لحركة الفكر الاسلامي إلا وخصص قدرا لا بأس به عن حياة الرجل وأعماله.

لقد كتب عنه القدماء والمحدثون على حد سواء. فمن القدماء نجد ابن شاعر الكتبى فى كتابه "فوات الوفيات" وابن العبرى فى كتابه " تاريخ مختصر الدول " وابن العماد فى كتابه "شذرات الذهب" وابن القوطى فى " الحوادث الجامعة" وابن الجوزى فى " إغاثة اللفهان " ، وابن كثير فى " البداية والنهاية " الخ. أما عن المحدثين فنجد بروكلمان فى كتابه الهام " تاريخ الأدب العربى " وتحدث عنه الأستاذ والصدىق المرحوم فؤاد السيد فى " فهرس المخطوطات العربية بدار الكتب المصرية " . كذلك نجد معلومات عنه فى " الفهرس التمهيدى لمعهد المخطوطات العربية " وفى دوائر المعارف الحديثه نجد الأعلام للزركلى (ج٧) وكذلك دائرة المعارف للبستانى ( المجلد ١١ طهران ) . كذلك كتب عنه محمد فريد وجدى فى دائرة معارف القرن العشرين (المجلد ٥ ط٣ دار المعرفه بيروت) . كذلك توجد ترجمة مختصرة لحياته وأعماله فى دائرة المعارف الاسلاميه (المجلد ١٥) .

وعلى ضوء هذه المعلومات التى وصلت الينا عن سيرة حياة الطوسى وعن أهم أعماله نستطيع أن نقول إن الاسم الكامل للطوسى هو " نصير الدين محمد بن محمد ابن الحسن الطوسى " (وأحيانا يذكر قيقال إنه : " على نصير الدين الطوسى" ويقال أيضا إنه : " نصير الدين ابو جعفر محمد بن الحسن " أو " نصير الدين أبو عبد الله الطوسى " . ولد فيلسوفنا بطوس عام ٥٩٧ هـ الموافق ١٢٠٠ م . وتوفى ببغداد فى الثامن عشر من ذى الحجة سنة ٦٧٢ هـ الموافق ٢٦ يونيو سنة ١٢٧٤م (راجع دائرة المعارف الاسلاميه المجلد ١٥ بدون تاريخ ، وكذلك دائرة المعارف للبستانى المجلد ١١ - بدون تاريخ أيضا، طبعه طهران ، وراجع أيضا . الصفدى: الواقى بالوفيات ج ١ ط ٢ ، ص ١٨٣ - الناشر فرائز شتاينر ، فيسبادن) .

ولد نصير الطوسى إذن بطوس حيث انتقل منها إلى " نيسابور" وهناك تتلمذ على يد : معين الدين سالم بن بدران المصرى المعتزلى ، وفريد الدين الداماد وكمال الدين بن يونس الموصلى. وقد درس فى هذه الفترة الحكمة



والفقه والرياضيات والمنطق. ثم عاد بعد ذلك إلى طوس مرة أخرى بسبب اجتياح المغول " نيسابور" وقضائهم على من فيها . ( راجع قوات الوفيات ج٢ ص٣١ - نشرة محمد محى الدين عبد الحميد - النهضة المصرية - القاهرة سنة١٩٥١م) .

ولقد ارتبط الطوسى بالمذهب الشيعى منذ ذلك الوقت الذى وجه له فيه الوزير ناصر الدين عبد الرحيم بن أبى منصور الدعوة إلى " قوهستان " . ومع أنه تظاهر فى فترة من فترات حياته بِبُعْده عن هذا الاتجاه ، إلا أن ذلك كان فى رأينا مرحلة " تكتيكية " إن جاز التعبير ولم يكن موقفا حقيقيا منه . لقد اضطر الطوسى إلى وضع يده فى يد " هولاكو " وذلك بعد سقوط قلعة " الموت " فى يد المغول ، حيث خشى الطوسى على حياته فكان أن لجأ إلى المغول .

ومن يتابع الخط الفكرى للطوسى يجد أنه أحد تلاميذ ابن سينا المخلصين مع البعد الزمنى بين الرجلين (كما سنرى) . ذلك أن اساتذة الطوسى تتلمذوا سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على كتب ابن سينا . فقد أخذ استاذ الطوسى: ابو حامد بن أبى بكر ابراهيم النيسابورى (المتوفى عام ٦٢٧هـ والمشهور بالشيخ العطار ) أخذ علمه عن صدر الدين السرقسى الذى تتلمذ على أفضل الدين الغيلانى تلميذ بهمنيار الذى اخذ علمه عن عباس اللوكرى ، الذى كان ممن أخذ الإشرافية عن الشيخ الرئيس ابى على بن سينا . (راجع د . عبد الامير الاعسم فى كتابه: نصير الدين الطوسى ص ٧٥ - ٧٦ منشورات عويدات ، بيروت ط١ سنة١٩٧٥م) .

بدأ نصير الدين الطوسى حياته العلمية ، كما تقول دائرة المعارف الاسلامية ، فلكيا للوالى الإسماعيلى: " نصير الدين عبد الرحمن بن أبى منصور "فى " سرتخت " وانفضح سعى نصير الدين فى الانتقال إلى بلاط الخليفة فوضع تحت الرقابة فى " سرتخت " ثم فى " الموت " مع السماح له بالبقاء فى منصبه والمضى فى أبحاثه لا يعوقه عائق .

وفى سنة ٦٥٤هـ نجح فى أن يوقع ركن الدين خورشاه رأس الحشاشين فى يد "هولاكو" ثم سحب هولاكو فى غزو بغداد وأقام بأمره مرصداً فى مراغه كما نعلم . ثم أصبح وزيراً وناظراً للأوقاف . وظل يشغل منصبه هذا فى عهد "أباقا" بلا انقطاع حتى المات (راجع دائرة المعارف الاسلاميية ص ٣٨٧) .

ولقد كانت علاقه الطوسى بهولاكو قوية للغاية حيث كان هذا الأخير يستشير فليسوفنا ويجرى على رأيه وصرفه فى الأموال . وكان يثق بعلمه وبراعته فى التنجيم ومعرفة ما سيكون وما يؤول إلى درب الخطوب وصراف اخطارها . فاستولى الطوسى على عقل هولاكو بحيث كان لا يركب ولا يسافر الا وقت ما يأمره به ( راجع فوات الوفيات: ابن شاکر الکتبى ج٢ ص ٢١٠ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - النهضة العربيه سنة ١٩٥١م وكذلك دائرة المعارف للبستانى ص ٣٥٩) .

وبسبب هذه الصلة القوية نجح الطوسى ، كما أشرنا فى أن يبنى بمدينة مراغة قبةً ومرصداً عظيماً ، واتخذ فى ذلك خزانة عظيمة فسيحة الأرصاد وملأها من الكتب التى نهبت من بغداد والشام والجزيرة حتى تجمع فيها زيادة على أربعمائى ألف مجلد ، وجمع من حوله المنجمين والفلاسفة والفضلاء وأغدق عليهم الأموال . (راجع الصفدى: الوافى بالوفيات ص ١٧٩ وكذلك وفاة الوفيات ج٢ ص ٣١١ وكذلك دائرة المعارف للبستانى ص ٢٥٩ والأعلام للزركلى ج٧ ص ٢٥٧) .

أيضاً بسبب هذه الصلة القوية بالسلطة الحاكمة نجح الطوسى فى أن يحمى جمعاً غفيراً من الشيعة أثناء الدمار الذى لحق بالبلاد على يد المغول " فلقد تمكن ( الطوسى ) بشفاعته من أن يعامل الشيعة بشيء من الرحمة فى أتون الدمار الذى أنزله المغول بالبلاد الاسلاميية وأن تبقى مزاراتهم المقدسة فى جنوبى أرض الجزيرة بمنجاة من الهلاك ، « دائرة المعارف

الاسلامية جـ ٢٥ ص ٣٧٩ « وإلى هذا المعنى أيضا أشار الصفدي بقوله:  
"كان للمسلمين به (الطوسي) نفع خصوصا الشيعة والعلويين والحكماء وغيرهم ،  
وكان يبرهم ويقضى اشغالهم ويحمى أوقافهم... (راجع الوافي بالوفيات جـ ١  
ص ١٨٢) .

ولقد أجمع كل من أرخ للطوسي على أنه كان على جانب كبير من الذكاء  
والدهاء ، وكان أيضا على درجة عالية من الطيبة والأخلاق . لقد كان حسن  
المظهر والمخبر ، وكان فاضلا يجل الكبير والصغير على حد سواء ، فقد قال  
عنه ابن المطهر الحلي "كان أشرف من شاهدناه وفي الأخلاق: (راجع د . عبد  
الامير الاعسم ص ٨٠) . لقد كان الرجل متواضعا إلى أقصى حد وكان  
جوادا ، حسن العشرة غزير العلم والفضل ، يحسن استقبال الجميع . ولعل  
ذلك كان من جملة الاسباب التي جعلت منه أستاذا ومعلما ناجحا حيث خلف  
من بعده تلاميذ كان لهم شأن كبير في زمانهم . من هؤلاء التلاميذ ، على سبيل  
المثال ، نجد: " ميثم البحراني " ( استاذ صدر الدين الشيرازي ) وابن المطهر  
الحلي ، ( رغم ما يذكر من أن الطوسي تتلمذ على يديه!! ) كذلك نجد من تلاميذ  
الطوسي "عبد الكريم بن أحمد بن طاووس " و" قطب الدين محمد بن مسعود  
الشيرازي " و" نجم الدين علي بن عمر ، و" شهاب الدين ابي بكر الكازروني "  
(راجع د . عبد الأمير الاعسم ص ٧٩) . أما عن أبنائه من صلبه فقد ذكر ابن  
شاکر الكتبي أنه خلف من الأولاد: صدر الدين علي ، والأصيل حسن والفخر  
أحمد . وولي صدر الدين بعد أبيه غالب مناصبه... (راجع فوات الوفيات جـ ٢  
ص ٣١٢) .

### من أهم أعماله:

المفكرون الكبار لا بد وأن يكون لهم وجود حي ونابض وفعال سواء في  
حياتهم أو بعد مماتهم . والطوسي من هذا الطراز الكبير الذي ترك بصمات  
واضحة على من بعده ، فضلا عن أنه خلّف لنا تراثا هائلا ما زال القدر الأكبر

منه : إما مفقوداً أو مخطوطاً حتى يومنا هذا . فلقد كان الرجل عالماً وفيلسوفاً وشاعراً ومترجماً ، وله فى كل فرع من فروع المعرفة هذه كتب ورسائل .

ونحن لن نستطيع فى هذا المجال أن نحصر كل أعماله وسوف نكتفى هنا بالإشارة إلى أهمها فحسب . ولا شك أن كتب الطوسى العلمية لم تعد لها أهمية تذكر ، هكذا الحال فى تاريخ العلم ، بعكس الفلسفة لأن تاريخ الفلسفة ، كما نعلم ، فلسفة . فلا يستطيع أى دارس للفلسفة أن يبدأ من حيث انتهى المعاصرون ، بل لابد لهذا الدارس أن يبدأ الطريق من أوله ، يبدأ من الحضارات الشرقية القديمة ماراً بالفلسفة اليونانية... الخ . ولقد اختلف المؤرخون فى حصر أعمال الطوسى . فقد ذكر بروكلمان . أنه كتب ما يربو على ٥٦ ست وخمسين مؤلفاً ، بينما يقول " محسن الامين فى كتابه " اعيان الشيعة (ص ٤٦ ط بيروت سنة ١٩٥٩) أن الطوسى كتب ما يقرب من ٨٥ خمس وثمانين عملاً بين كتاب ورسالة وردّ على بعض الاستفسارات . ولقد حصر الدكتور " عبد الامير الاعسم " أعمال الطوسى فذكر له ما يربو على ١٦٠ مائه وستين عملاً (راجع كتابه عن الطوسى من ص ٩٩ - ص ١٢٥) . وفيما يتعلق بمجالنا نحن نجد أن الطوسى كتب عدة كتب هامة: ففى مجال " علم الكلام " نجد أن للطوسى عدة كتب هامة منها: " الغيبيات " و " تلخيص المحصل " و " تجريد الاعتقاد " و " قواعد العقائد " حيث شرح من خلال هذا الاخير نظرية الشيعة الاثنى عشرية فى الإمامة شرحاً وافياً ، وله أيضاً " تجريد الكلام " (وهناك من يقول عنه تحرير الكلام) و " التذكرة " و " الجبرو الاختيار " ثم " رسالة فى الامامة " .

أما فى مجال الفلسفة فقد كتب : " شرح الإشارات والتنبيهات " و " حل مشكلات الإشارات " حيث رد فيه على شرح الفخر الرازى لعين كتاب ابن سينا (الإشارات) . كذلك نجد له " اثبات العقل الفعال " و " تجريد المنطق " و " تهافت الفلاسفة " و " بقاء النفس بعد فناء الجسد " و " رسالة فى إثبات الجوهر المفارق " ثم " مصارعة المصارع " .

وفى مجال الأخلاق نجد له عدة كتب ورسائل منها " الأخلاق " و " أخلاق

ناصرى " الذى أهدها إلى ناصر الدين عبد الرحيم بن أبى منصور الاسماعيلى صاحب " قوهستان " وأحد وزراء علاء الدين الراعى الاسماعيلى وقد أفاد الطوسى فى تأليفه لهذا الكتاب من " مسكويه " إلى حد كبير. كذلك كتب الطوسى فى هذا الصدد " آداب المتعلمين " .

وفى مجال التصوف نجد له كتاباً هاماً هو " أوصاف الأشراف " .

وفى مجال العلم بالمعنى التقنى لهذا اللفظ نجد له أعمالاً هامة منها " تحرير كتاب المناظر " ( وقد أفاد فى تأليفه له من كتاب " البصريات لاقليدس ) ، وله أيضاً " رسالة فى انعكاسات الشعاعات وانعطافها " و " اختبارات النجوم " و " التعليق على قانون ابن سينا " .

وفضلاً عن ذلك كله فقد قام " الطوسى ؛ بتصحيح مجموعة من أعمال المترجمين فقد صحح ترجمات كل من " ثابت بن قرة " وقسطا بن لوقا " و " اسحق بن حنين " لكتب الاغريق فى الرياضيات والفلك ( راجع دائرة المعارف الاسلامية ص ٣٧٩ ) .

### مصارعة المصارح وابن سينا:

ترتبط شهرة نصير الدين الطوسى الآن بصلته الوثيقة بابن سينا ، صحيح أنه كان فى حياته باحثاً علمياً وفلكياً ورياضياً لامعاً ، لكن ذلك الآن أضحى فى ذمة التاريخ وحده . أما آثاره الفلسفية فما زالت حية حتى يومنا هذا . ومن يتتبع حياة الطوسى وأراءه - الفلسفية يجد أنه هذا حذو ابن سينا فى معظم ما ذهب اليه وأنه قد عدّه النموذج " الكامل " للفيلسوف إن جاز التعبير .

نحن نعلم أن الفلسفة تعاند التصوف وأن التصوف بدوره يعاند الفلسفة (التي تعنى البرهان العقلى) ونعلم أيضاً أن ابن سينا كان فيلسوفاً ومع ذلك لم يهاجم التصوف ولم ينكر على الصوفية مواجيدهم وأحوالهم . فلقد ذكر فى الإشارات والتنبيهات قوله: إذا بلغك أن عارفاً أمسك عن القوت المرزوء له مدة

غير معتادة فاسجح بالتصديق ، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة... اذا بلغك أن عارفاً أطاق بقوته فعلاً إن تحريكا أوحركة يخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الإنكار فلقد تجد إلى سببه سبيلا فى اعتبار مذاهب الطبيعة. واذا بلغك أن عارفاً حدث عن غيب فأصابه متقدما ببشرى أو نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فإن لذلك فى مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة (الاشارات ط ٢ ص ١١١ - ١١٩ دار المعارف بالقاهرة). أى أن ابن سينا لم ينكر معاينة بعض الصوفية لبعض الأمور الغيبية... وهنا نجد أن الطوسى يقف على نفس شاطئ التصوف الذى وقف عليه ابن سينا .

فقد كتب النصير كتابه " أوصاف الأشراف " لكى يحدد موقفه ويعبر من خلاله عن التجارب الروحية لدى نفر من الصوفية. وهذا الكتاب لا نستطيع أن نقول إنه صدر عن تجربة روحية حية خاضها الطوسى. فالرجل ، كما اجمع المؤرخون ، شأنه شأن ابن سينا ، لم يكتب بنار العشق الالهى ، لم يكن زاهداً بالمعنى الصوفى ، ولم يعزل نفسه عن الناس أويعتزلهم وباختصار فإنه لم يسر على درب الصوفية. ومع ذلك كله نجده يبرر مواقف غلاة الصوفية القائلين بالحلل والاتحاد... الخ فقد اشار إلى " الحلاج " وإلى أبى يزيد البسطامى... وعلق على مقالاتيهما " أنا الحق " " وسبحانى ما أعظم شأنى " بأن أياً منهما لم يدع دعوى الإلهية بل دعوى نفى انيته ليثبت إنية غيره وهو المطلق. ولذلك نجد أن الدكتور كامل الشيبى فى كتابه : " الفكر الشيعى " يتحدث عن هذا الرأى من قبل الطوسى قائلاً "إن الطوسى باعتبار اعتذاره عن الحلاج أول مفكر شيعى يذهب علانية إلى القول بصحة اعتقاد الحلاج... (راجع د. عبد الامير الاعسم ص ١٧١ وكذلك دائرة المعارف الاسلامية ص ١٥ ص ٣٧٩).

ولا شك أن موقف الطوسى هذا من التصوف يعد امتدادا لأراء ابن سينا فى التصوف والصوفية التى قررها فى آخر اعماله " الاشارات والتنبيهات " .

أضف إلى ذلك أن أراء الطوسى الفلسفية لا تختلف البتة عن أراء ابن سينا ، بل إن اهمية الطوسى الفلسفية تكمن فى أنه حاول أن يحيى

الفلسفة التي كادت تحتصر على يد الغزالي. ونحن نعلم أن الغزالي قد هاجم الفلاسفة في شخص ابن سينا، وامتد نفوذ الغزالي إلى الشهرستاني الذي يعد امتداداً للاتجاه الأشعري ذلك الاتجاه الذي وُجد بين كل من الغزالي والشهرستاني من هذه الجهة. ومن هنا نهض الطوسي لكي يرد على الغزالي ممثلاً في الشهرستاني ومداقعا في عين الوقت عن أستاذه ابن سينا يقول الطوسي في هذا الصدد وفي حديثه عن رده على الشهرستاني يقول " وأنا (الطوسي) أورد ما أورده ( الشهرستاني) وأقول فيه (أى فى الرد على أقوال الشهرستاني) على منوال ما قال ابن سينا واتباعه " (راجع المخطوط ص ٢١٨).

وفي هذا الصدد أيضا نجد أن الطوسي قد هاجم فخر الدين الرازي (الأشعري) حيث أن الرازي قد شرح الاشارات والتنبهات، كما نعلم ، لكن شرحه لم يرق للطوسي فكان أن قام أولا بعمل شرح خاص به على الاشارات والتنبهات ثم اعقب ذلك بكتاب آخر هو " حل مشكلات الاشارات " رد فيه على شرح الرازي لكتاب ابن سينا سالف الذكر ، ويبيّن تهافت آراء الفخر حيث قال عن شرحه للإشارات (أى شرح الرازي) " هذا به جرح وما هو شرح " (الصفدي: الوافي بالوافيات ص ١٨١).

كذلك نجد أنه مما يؤكد متابعة الطوسي لابن سينا متابعة كاملة أن ابن القيم الجوزية في كتابه " إغاثة اللهفان " ج٢ ص ٢٦٥ - مصر سنة ١٩٣٩ ) قد وُجد بين موقف ابن سينا وبين موقف الطوسي ، حيث صب عليهم معا هجومه إذ اعتبرهما شخصا واحداً أو على حد تعبيره هو " أن الطوسي بمنزلة ابن سينا فكان ابن القيم الجوزية أدرك بما لا يدع مجالا للشك أن فلسفة الطوسي هي بعينها فلسفة ابن سينا. أو بعبارة أخرى أدرك أن الطوسي ليس إلا تلميذا لابن سينا وأستاذا من بعده لمدرسته وأنه تابع من أتباع التيار السينوي. وإلى هذا الرأي أيضا ذهب " روزنتال " (كما يقول الدكتور عبد الأمير الأعسم) في كتابه " الفكر السياسي: " إن الطوسي الفليسوف والمتكلم الشيعي الهام كان

الممثل الأعلى لعقيدة الشيعة الإمامية والشارح والناقد المتمكن لابن سينا " (عبد الأمير الأسم ص ١٧٩ - ١٨٠) .

كذلك نجد أنه ممأ يُوحد بين الطوسي وبين ابن سينا انهما معاً ينتميان إلى الاتجاه الشيعي ( راجع الجيلاني ( على بن فضل الله ) في كتابه : توفيق التطبيق في اثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثنى عشرية ، ( حققه د . محمد مصطفى حلمي ط ١ سنة ١٩٥٤ القاهرة ) . وكذلك د . محمد علي ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٣٩٨ وما بعد ها - دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٠م ) . ذلك أن كلاً من ابن سينا والطوسي نشأ في نفس البيئة والتراث الذي نشأ فيه الآخر . هذا إلى جانب أن كلا منهما نشأ من أسرة فقيرة . وهذا يعني ، من جملة ما يعنى ، أن كل واحد منهما ثقف نفسه بنفسه . كذلك نجد أن كليهما سعى إلى إن يكون على صلة طيبة بالسلطة الحاكمة الأمر الذي مكّن كلاً منهما من أن يشغل منصب الوزارة . فلقد كان ابن سينا على صلة طيبة وقوية بالسلطان نوح بن منصور ومجد الدولة ثم شمس الدولة ، الذي كان ابن سينا قد عالجه مرتين من " القولنج " وفي مقابل ذلك نجد أن الطوسي كان على صلة وطيدة بهولاكو كما أشرنا . . .

ونحن نعلم كذلك أن مشكلة الصلة بين العقل وبين النقل كانت من المشاكل الكبرى والرئيسية التي تصدى لها فلاسفة الاسلام وعلى رأسهم الشيخ الرئيس . وعين هذه المشكلة قرضت نفسها على الطوسي وشغل بها حيث أدلى برأيه فيها من خلال بعض اعماله والتي من أهمها كتابي : قواعد العقائد " و " تجريد العقائد " حيث حاول من خلال كتبه الكلامية هذه أن يقدم موضوعات علم الكلام من منظور عقلاني فلسفي ، أى حاول أن يوحد بين منطق العقل وبين منطق النقل . ولا شك أن محاولته هذه ارتبطت أيضا ، كل الارتباط ، بالبراهين الفلسفية التي أشار إليها ابن سينا في غير موضع من كتبه ، أما أقوال الطوسي في المنطق والفلسفة فقد تفرقت في كتاباته العقائدية التي تعد مقدمة تقليدية لكلامه عن العقائد التي استُقيت في جوهرها من روايات الشيعة



وهي تنتمي إلى مدرسة ابن سينا\* ( دائرة المعارف الاسلامية - المجلد ١٥  
ص ٣٧٩ )

وفضلا عما سبق من أوجه الشبه بين الرجلين نستطيع أن نضيف أيضا  
نقطة أخرى وهي أن الطوسي يقترب من ابن سينا من جهة شمولية المعرفة  
وسعيه إلى الخوض في كل مجال من مجالاتها . فابن سينا كان شاعرا وكذلك  
كان الطوسي ، وابن سينا كان طبيبا وكذلك كان الطوسي . ولقد آمن ابن سينا  
بالغيب وكذلك آمن الطوسي . وابن سينا مال إلى الجبر وكذلك مال الطوسي . .  
وباختصار فإن كل المجالات التي طرقها ابن سينا والحلول التي قدمها تكاد  
تكون هي نفس المجالات التي طرقها الطوسي وقَدَّم لنا نفس الحلول التي مال  
إليها من قبل ابن سينا ودافع عنها .

على ضوء ذلك كله يمكننا أن نفهم لماذا كُرس الطوسي كل جهده للدفاع  
عن استاذ ابن سينا . إنه في الحقيقة كان يدافع عن نفسه بطريقة غير مباشرة  
لذلك تصدى لكل من هاجم ابن سينا وردَّ عليه . فلقد هاجم فخر الدين الرازي  
ابن سينا فكان أن ردَّ عليه الطوسي وقَدَّد أقواله في كتابيه: شرح الإشارات  
وتلخيص المحصل . وهاجم الشهرستاني ابن سينا فكان أن كتب الطوسي  
كتابه هذا " مصارعة المصارع" الذي نقدمه اليوم إلى المكتبة العربية .

ونسبة الكتاب إلى الطوسي ليست موضع شك فهناك إجماع من المؤرخين  
على أن مصارعة المصارع " من عمل الطوسي لكن الخلاف كان يتعلق بـ: هل  
مصارعة المصارع يختلف عن كتاب آخر ذكره المؤرخون للطوسي وهو " تهافت  
الفلاسفة الذي أشار إليه المرجع فؤاد سيد أم لا ؟ (راجع فؤاد سيد: فهرس  
المخطوطات العربية بدار الكتب المصرية ص ٢٣٥ وكذلك محمد فريد وجدى:  
دائرة المعارف القرن العشرين ، المجلد الخامس ط ٣ سنة ١٩٧١م) . واغلب  
الظن أنه لا يوجد للطوسي كتاب مستقل إسمه " تهافت الفلاسفة ولذلك نحن  
نعتمد أن " تهافت الفلاسفة " هو المعنى المقابل لـ " مصارعة المصارع " لأن

كلمة " مصارعة " تعنى ، من جملة ما تعنى بيان تهافت الخصم (راجع ايضا :  
قنواتى :مؤلفات ابن سينا ص ٢٣ والإعلام للزركلى ج ٧ ص ٥٨) .

### مصارعة المصارع:

من يطالع كتب الفلاسفة الإسلاميين يجد أن العادة قد جرت لديهم على تقسيم المباحث الفلسفية الكبرى إلى ثلاثة: المنطق والطبيعات والالهيات . وذلك جريا على تصنيف الفلاسفة اليونانيين لهذه المباحث طبقا لموضوعها من حيث كونه ماديا أو غير مادي أو لارتباطه بالمادة .

وكتابنا الذى نقدمه اليوم يتناول مبحث الالهوية بصفة خاصة . لأن الالهوية هى العمود الفقرى الذى نشأت بين أحضانه الفلسفة الاسلامية بمعناها الشامل : الفلسفة ، التصوف ثم علم الكلام . ويعد كتاب " مصارعة المصارع " من الكتب الهامة فى المجادلات الفلسفية والمحاكمات العقلية . فقد تصدى مؤلفه للرد على أبى الفتح الشهرستانى لمصارعته والسعى إلى صرعه على صخرة العقل لأن الشهرستانى ، كما يقول الطوسى تجرأ على الفلاسفة ، وعلى رأسهم ابن سينا عندما ألف كتابه " مصارعة الفلاسفة " للرد عليهم فى بضع مسائل .

وتأتى طرافة هذا الكتاب الذى بين أيدينا من جهة أنه يعرض رأيين متضاربين إن لم يكونا متناقضين بشأن مبحث الألوهية : أحدهما يمثل علم الكلام والآخر يمثل الفلسفة . ومن هنا نستطيع أن ندرك من خلال هذا الكتاب السمات العامة التى تميز بين عقل المتكلم وبين عقل الفيلسوف . كذلك نستطيع أن ندرك من خلاله طبيعة الحجج والبراهين التى يسوقها علماء الكلام وتلك التى يراها الفلاسفة . ونحن نعلم أن الشهرستانى ، إلى جانب أنه مؤرخ عقائد جيد ، فإنه يميل إلى الإتجاه الاشعرى ، بينما نجد أن الطوسى فى كتابنا هذا يمثل الاتجاه الفلسفى وبوجه خاص الموقف السينوى .

والكتاب ليس هو الأول من نوعه فى هذا المجال فقد كتب فى هذا الصدد

من قبل: الغزالي (تهافت الفلاسفة وقبله المقاصد) وابن رشد (تهافت التهافت). ولقد حاول الطوسي أن يسير على نمط ابن رشد في كتابه تهافت التهافت والغزالي في مقاصده ، حيث كان الطوسي يورد رأى الخصم كما هو ثم يبدأ في دحضه وتفنيده . وسوف يلاحظ القارئ من خلال هذا الكتاب أن منطق الشهرستاني يختلف عن منطق " الطوسي " . فطبيعة المقدمات التي يستند إليها الشهرستاني تختلف عن تلك التي يستند إليها الطوسي . فبينما نجد أن معظم مقدمات الطوسي عقلية ، نجد في مقابل ذلك أن أغلب مقدمات الشهرستاني نقلية . ويرتبط بذلك كل الارتباط أن مصطلحات الشهرستاني يغلب عليها الطابع الدينى الكلامى بينما نجد أن مصطلحات الطوسي كلها لها دلالات فلسفية .

ومن هنا نجد أن الطوسي كثيرا ما كان يشير إلى أن الشهرستاني ضعيف في تحصيله للفلسفة والوقوف على منطق الفلاسفة . وقد تجلّى ذلك ، كما يقول الطوسي ، في فهم الشهرستاني السوء لعبارات الفلاسفة . بمعنى أن اللغة العربية غنية بمفرداتها وغنية بصورها البلاغية ، فهي مكتظة بالتشبيه والاستعارة والكناية والجناس والتواطؤ والتشكيك ... الخ . وهذا يعنى ، من جملة ما يعنى ، أن اللفظ الواحد قد يتضمن أكثر من معنى . وهنا يشير الطوسي إلى أن الشهرستاني كثيرا ما كان يأخذ عبارات الفلاسفة بمعنى بعيد كل البعد عن مقاصدهم وذلك لا لشيء ، كما يقول ، إلا لعجزه عن تحصيل آرائهم في مظانها الرئيسية وعدم قدرته على استيعاب منطقهم .

يقول الطوسي في هذا الصدد: " إن عيب الشهرستاني هو أنه بارز ابن سينا سارقاً منه المعانى وواضعا إياها فى غير موضعها مع غلط وتناقض وعدم وقوف على المقاصد وعدم معرفة بالاصطلاحات " (مصارعة المصارع ص ٢٨ من المخطوط) . وفى موضع آخر يقول " إن الشهرستاني يجهل المنطق ولم يقرأ نص الفلاسفة فى هذا الصدد ( المرجع السابق ص ٥٨ ) وكان يقصد عدم تحديد الشهرستاني للفظ مثل " الكلى " ، لأن معناه عند المناطقة يختلف عنه عند

النحويين مثلاً. هذا إلى جانب أن الكلى قد يستخدم بمعنى الجزئى وهذا ما لم يدركه الشهرستاني. ثم يستعرض الطوسى بعض المصطلحات المنطقية كالجنس والفصل والحد والرسم... الخ ثم ينتهى إلى أن معرفة الشهرستاني بهذه المصطلحات غير يقينية وغير دقيقة ويضيف " أن عدم وقوفه على المعانى العينية الدقيقة لهذه المصطلحات هو الذى حال بينه وبين فهم ابن سينا من جهة ، وأن ذلك أوقعه فى التناقض من جهة أخرى " ( راجع المرجع السابق ص ٥٨ - ٥٩ ) . لذلك فقد عاب الطوسى على الشهرستاني أنه كثيراً ما كان يتجاوز قوانين الفكر الرئيسية فى رده على ابن سينا وكثيراً ما كان " يغالط " خصمه سواء عن قصد وعن غير قصد ( عن جهل ) .

ومما يرتبط بما سبق أن منطق الشهرستاني، والمتكلمين بوجه عام ، يسعى إلى جعل العقل فى خدمة الدين ومحاولة تسخير العقل للدفاع عن الدين ؛ ومن هنا جاء المتكلمون بكل الأدلة العقلية التى ترفع من شأن العقيدة لدى المسلم وتؤكد صدقها ، لأن المتكلمين ، كما نعلم، مؤمنون ينشدون التعقل . وفى مقابل ذلك نجد أن الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا ، يعتبرون بمنطق العقل إلى درجة كبيرة ويفترون به ويذهنون بحججه . ولذلك فإنهم يسعون إلى دخول دار الايمان من خلال العقل ولا مانع من تأويل الدين وتفسير نصوصه على ضوء العقل فحسب . لأن الفلسفة تسعى إلى كشف الحقيقة كما هى ، من خلال العقل بغض النظر عن إتفاق ذلك مع الدين أو عدم اتفاقه . على أن ذلك كله لا ينفى الحقيقة القائمة والقاتلة بأن المتكلمين قد أفادوا كثيراً من الفلاسفة فى الدفاع عن عقيدتهم . بل إن دراسة الفلسفة أصبحت السمة التى تغطى معظم المدارس الكلامية ، حيث انعكست دراسة المتكلمين للفلسفة على طريقة عرضهم آراء خصومهم من جهة وطريقة تفنيدها ودحضها من جهة أخرى . ولقد كانت الفلسفة العدو اللدود لعلماء الكلام وما كان يمكن للمتكلمين أن يردوا على الفلاسفة إلا بعد أن يدرسوا منطقهم وآراءهم وأن يمحسوا أدلتهم التى يستندون إليها فى عرض بضاعتهم الفكرية . ونحن نعلم أن سمعة الفلسفة

كانت كريمة في فجر الاسلام لأنها ارتبطت بالزندقة والكفر من جهة أن كل الفلاسفة اليونانيين يقولون بسرمدية العالم ويفقدان العناية الالهية... فضلا عن قول بعضهم بفناء النفس مع فناء البدن. وبإيجاز فإن آراء الفلاسفة كانت بعيدة كل البعد عن الدين ومن ثم تعارضت الحلول التي قدمها الفلاسفة مع الحل الذي جاء به الدين الاسلامي لعين المشاكل التي خاضها الفلاسفة. ومن هنا باتت دراسة الفلسفة أمراً هاماً للرد على الفلاسفة. لم لا يقول الرسول الكريم " من تعلم لغة قوم أمن مكرهم (شرهم) " .

أما عن موضوعات هذا الكتاب فإنها مرتبطة بطبيعة الحال بما أثاره الشهرستاني في كتابه " مصارعة الفلاسفة " وقد حدد لنا الطوسي هذه الموضوعات في بداية الكتاب بقوله :

« هذه المصارعة في سبع مسائل من الالهيّات من جملة نيف وسبعين مسألة في المنطق والطبيعيّات والالهيّات » ( مصارعة المصارع صفحة ٧ من المخطوط). وهذه المسائل السبع هي :

١ - في حصر أقسام الوجود

٢ - في وجوب واجب الوجود

٣ - في توحيد واجب الوجود

٤ - في علم واجب الوجود

٥ - في حدوث العالم

٦ - في حصر المبادئ

٧ - بعض المسائل المشككة " والشكوك المعضلة "

على أن الطوسي لم يعالج المسألتين: السادسة والسابعة بالتفصيل كما هو الحال بالنسبة للمسائل الخمس السابقة. فقد ذكر في نهاية حديثه عن المسألة الخامسة الخاصة بحدوث العالم ، وبعد أن اكمل الرد بشأنها على

الشهرستاني - ذكر قوله " ولما أنهيت الكلام فى هذه المسألة (يقصد الخامسة) إلى هذه الغاية وأردت الشروع فى المسألة السادسة والسابعة ، شغلنى عن بيانها ما قد تكاءدنى ( أى شق على الأمر ، وهى لفظة مشتقة من كاد بمعنى عقبة ، ومنها كؤد أى شاق . ( راجع مختار الصحاح ص ٥١٠ ، القاموس المحيط ١ | ٢٤٤ ) نقله ونهض حمله من فن (لعلها فن) الزمان وطوارق الحدثن والى الله المشتكى وعليه المعول فى الشدة والرخاء . فاققتصرت على ايراد رعى المسائل من أسئلة وشكوك واشكالات ومحادثات عقول فمن حلها فهو أولى بها" . ثم يضيف الطوسى " وعدّ ( الشهرستاني ) فى المسألة السادسة حصر المبادئ ، وقد جرى شىء من ذلك فيما مضى ( المقصود هنا أن الطوسى رد على مثل ذلك) .

وأما السابعة فهى مسائل مشكلة وقد أوردها ههنا (المقصود الشهرستاني) إلا انه فى الخوض فيها على عادته السابقة وأنا أورد ما أورده وأقول فيه منوال ما قال ابن سينا وأشياعه " (راجع ص ٢١٧ - ٢١٨ من المخطوط) .

وإذا كان لنا أن نشير بإيجاز إلى موضوعات الكتاب. لقلنا: إن أول مسألة يناقشها هى مسألة " الوجود " حيث ذهب " الشهرستاني إلى أن المتكلمين يقولون : الوجود ينقسم إلى ما له أول وإلى ما لا أول له . وما له أول ينقسم إلى جوهر وعرض ، وعنوا بالجوهر المتحيز . . . الخ ثم يتحدث عن الجوهر المادى واللامادى ، عن الجسم والصورة وعن الصفات الاساسية الذاتية والصفات الثانوية أو العارضة ثم يناقش بعد ذلك ماهية الجوهر ، وهل يمكن أن يتركب من عرضين أم لا ؟ وإذا صح ذلك هل يصير العرضان جوهرين ، وهل يصح أنذاك ، أن يخرج المتحيز (الجوهر) مما ليس متحيزاً (العرض) . . . الخ ويقصد الشهرستاني من ذلك كله إلى تحديد مفهوم الالوهية والأسماء التى يمكن (أو لا يمكن) أن تطلق عليه حيث يقرر فى النهاية أن " الجوهر " لا يصح أن يطلق على الله . . . الخ ويعقب الطوسى على أقوال الشهرستاني بالقول : إن

حاجة العرض للجوهر تقابلها حاجة الجوهر للعرض ، لأن الاعراض ، رغم انها ثانوية عارضة ، الا أن الجوهر لا يخلو منها البتة... " إن الحكماء يقولون باحتياج الهيولى إلى الصورة ، والصورة إلى الهيولى من جهتين " ثم يتحدث بعد ذلك عن " الحركة من حيث أنها عرض يلحق الأجسام فيذكر منها الانواع الأربعة: حركة الكيف والكم والوضع والأين. وفي رده على الشهرستاني يبين له أن الحكماء لم يقولوا البتة إن ثمة حركات لا تقوم بالأجسام لان الحركة مضافة إلى الجسم بحيث لا تتصور بدونه. فقد نتصور الجسم ساكنا ، لكننا لا نستطيع أن نتصور حركة الا من خلال الأجسام المتحركة..

ثم يتحدث بعد ذلك عن قسمة الوجود إلى وجود " مطلق " ووجود ممكن. والاول لا ينقسم.. اما الثانى فينقسم. بمعنى أنه لا يوجد إلا وجود واحد مطلق هو الله واجب الوجود ، اما الوجود الآخر فهو الوجود الممكن الذى قد يخرج إلى حيز الوجود ويصير بعد خروجه واجبا لا بذاته بل بغيره... الخ وهكذا يعرض الطوسى رأى الشهرستاني بدقة وأمانة وموضوعية ثم يبدأ بعد ذلك فى بيان تهافت آرائه وتناقضها حيث يؤكد دائما على أن العيب الكبير الذى يؤخذ دائما على الشهرستاني هو أنه " بارز ابن سينا سارقاً منه المعانى وواضعا اياها فى غير مواضعها مع غلط وتناقض وعدم وقوف علي المقاصد وعدم معرفة بالاصطلاحات (الفلسفية) " (راجع ص ٢٨ من المخطوط).

أما المسألة الثانية التى يتعرض لها المصارع فهى " فى اثبات واجب الوجود". حيث ذهب ابن سينا إلى القول "لا شك أن ههنا وجودا ، وانه ينقسم إلى واجب بذاته وواجب بغيره (ممكن باعتبار ذاته) ولا يجوز أن يكون شىء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معا... واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته... وكلها واجب الوجود بذاته فهو خير محض وكمال محض وحق محض... " (ص ٥١ من المخطوط).

هنا يثير الشهرستاني إعتراضا وجيها وطريفاً حيث يرى أن ابن سينا

قد تناقض مع نفسه حينما قال إنه لا يوجد إلا واجب واحد بذاته ثم قال بوجود واجبين للوجود أحدهما بذاته والآخر لا بذاته. وهذا القول منه يتضمن اندراجهما معا تحت جنس عام لهما " وجوب الوجود " فكيف يقول ( ابن سينا ) بعد ذلك إن واجب الوجود لا جنس له ثم يدرجه من جهة مع واجب الوجود بغيره تحت جنس مشترك لهما .

هنا يرد الطوسي على الشهرستاني بقوله: إن اعتراض الشهرستاني يكون صحيحا وصادقا إذا كان موضوع القضيتين ومحوليهما متحدين ، لكن الامر ليس كذلك لأن لواجب الوجود بذاته معنى غير واجب الوجود بغيره . ذلك أن " وجوب الوجود هنا وقع على واجب الوجود لبالذات بل بالتشكيك فحسب لأن ثمة موجودات متعددة بغيرها ، بينما لا يوجد إلا واجب واحد بذاته " .

أضف إلى ذلك أن ذات واجب الوجود بذاته ليست مجتمعة من أفراد أومبادئ . بينما على عكس ذلك نجد سائر الموجودات الاخرى الواجبة بغيرها . فحينما نقول : الانسان حيوان ناطق ، نجد أن الحيوانية صفة توجد للانسان وبغيره من موجودات . أما إذا قلنا واجب الوجود بذاته لتباين إلى الذهن الوجود الإلهي وحده . صحيح أن له مفهومات متعددة تعدد الصفات الالهية ، لكن تعدد الصفات هنا وتباينها يشير في النهاية إلى واحدية الذات ووحدتها لأن هذه المفهومات " غير متغايرة بالذات " على حد تعبير الطوسي .

ويعود الشهرستاني ليثير اعتراضاً آخر هنا هو ما أخذه على ابن سينا من قول هذا الأخير " كل واجب الوجود فهو خير محض " حيث يرى الشهرستاني أن " كل " هنا تعني أحد امرين أو كليهما معا :

(أ) - فهي قد تعني: كل واجب واحد ، وفي هذه الحالة يكون ثمة أنواع وأجناس لواجب الوجود .

(ب) - وقد تعني " كل " هنا: " الأجزاء المألوفة منها ذات واجب الوجود " وفي هذه الحالة يكون الواجب حاصلًا عن الأجزاء أى يكون "متبعضا " .



يرد الطوسى على ذلك بالقول: إن الشهرستانى يجهل المنطق ولم يقرأ كتب الفلاسفة فى هذا الصدد ، لأن اللفظ الكلى معانى متعددة كما سبق أن أشرنا . ويعيننا من هذه المعانى هنا ذلك المعنى الذى ينص على أن " اللفظ إذا لم يمنع مفهومه من وقوعه على أكثر من واحد كان كليا عند المنطقى واسم جنس عند النحوى ، ويصلح من حيث مفهومه لأن يقع على كثيرين . فيصح إدخال لفظ كلى بمعنى كل واحد عليه . وإذا منع مفهومه من ذلك كان جزئيا أو اسم علم . وليست لفظة " واجب الوجود " بجزئى يمنع مفهومه من وقوع الشركة فيه ولا اسم علم ، وإلا لما احتيج إقامة برهان على وحدته . وليس كل ما صح أن يدخل عليه لفظة " كل " بنوع أو جنس كما زعم . فانه يصح أن يقال: كل شمس وكل قمر وكل عالم ، وإن لم يكن فى الوجود منها الا آحاد باعيانها " (ص ٥٨ من المخطوط).

ثم يتحدث بعد ذلك عن الصفات الذاتية والعرضية .. ويمتد حوار المصارع ومصارعه إلى مناقشة بعض المفاهيم المنطقية كالجنس والفصل والحد العام والرسم وحقيقة التعريف وغيرها .. حيث ينتهى الطوسى ، كما أشرنا إلى أن معرفة الشهرستانى بهذه المصطلحات غير يقينية وغير دقيقة الأمر الذى أوقعه فى التناقض من جهة وحال بينه وبين الفهم الصحيح للفلاسفة من جهة أخرى .

أما عن المسألة الثالثة فإنها تتعلق بـ « توحيد واجب الوجود » ، حيث يرى الطوسى أن واجب الوجود واحد من جميع جهاته ، لأن ماهيته ليست معلولة لعل أخرى ، فضلا عن أنه موجود لأجل ذاته لا لأجل شيء آخر . وواجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم ولا بمبادئ مقومة له . ثم يأخذ فى البرهنة على إثبات واجب الوجود بالقول :

كل وجود إما واجب واما ممكن

إن كان واجبا فقد صح وجوده وهو المطلوب  
وإن كان ممكنا فكل ممكن ينتهي وجوده إلى واجب

(راجع ص ٨٤ من المخطوط).

هنا يبدأ الشهرستاني حديثه عن " نظرية الفيض والصدور " وينقد ابن سينا فيما يتعلق بصدور الواحد . ثم يتساءل: هل الصدور يعنى الوجود أم يعنى الوجوب؟ . . . وكانت إجابة الطوسي في الواقع هروبا أكثر منها إجابة شافية حيث يعتقد الطوسي ، خاطئا ، أن اعتراض الشهرستاني هذا " أشبه ببحث اللغوى وأن الناظر في هذا العالم يعلم أن الصدور عن شيء هو حصول شيء عن شيء ، والايجاد ليس بمقابل للإيجاب . . . " (ص ٩٩ من المخطوط).

إن الطوسي هنا ، أغلب الظن ، لم يدرك أن " الوجود " يتباين في مفهومه عن " الوجوب " من جهة أن الصدور اذا كان في عرف ابن سينا يتضمن الوجوب ، فإن ذلك يؤدي إلى أزلية العالم . أما إذا كان الصدور يعنى الوجود فقط فقد يمكن أن يؤدي ذلك (يفهم منه) إلى الحدوث من جهة أن الایجاد قد يتراخى عن الموجد . أما الوجوب فملازم للموجب عنه بحيث لا يوجد تراخ (فترة زمنية) ~~بين~~ بين واجب الوجود وبين الموجودات الواجبة عنه .

ثم يتعامل الشهرستاني بعد ذلك قائلا: إنه إذا صح القول بأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد ، للزم من ذلك أن لا يصدر عن اثنين ولا يصدر عن ثلاثة إلا ثلاثة وهكذا . . (ص ١٠٠ من المخطوط).

وقد رد الطوسي على ذلك فيما بعد بالقول : ما دام المبدأ الاول واحداً من كل وجه وليس ثمة معه وجوه واعتبارات ، فمن المحال أن يصدر عنه أكثر من واحد . أما ما عداه من موجودات فإن لكل منها وجوها واعتبارات وبسبب ذلك تاتي الكثرة . بعبارة أخرى: إن واحدية المبدأ الأول فريدة في بابها ، بينما واحدية العقل الصادر عن الأول مختلفة عن واحدية مبدئه . . الخ . .

بعد ذلك يناقش الشهرستاني ابن سينا فى مسألة العلم الالهى ، حيث يلزم ابن سينا القول: إنَّ عِلْمَ الاول اثنين لزم أن يكون عن جهتين مختلفتين من جهة أن العقل هو الابداع . وإذا جاز أن يعقل اثنين فلم لا يجوز أن يوجد اثنين بلا توسط . . . أما إذا انكر ابن سينا ذلك ، وقال انه لا يعقل الا واحداً كما أنه لم يبدع إلا واحداً ، فإن ذلك أيضا يؤدي إلى اعتبار ووجه . ولذلك يلزم ابن سينا ، أن يقول إنه لا يعقل إلا ذاته فحسب وهذا امر شنيع .

ويرد الطوسى على ذلك بالقول: إن التعقل هو الابداع ، والله يعقل ذاته فأبدع الاول ، لأن فعل الوجود مساوق (مع) للتعقل من جهة أن العلم هو ، بمعنى ما ، الوجود . كذلك الله يعقل الاول بلا توسط ويعقل ما دونه بتوسط . ومن هنا يقول الطوسى ، ومعه ابن سينا: إن الله يعقل الاشياء من حيث كلياتها . .

غير أن ذلك يمكن أن يؤدي إلى اعتراض آخر هام وخطير وهو: أن تعقل الكليات لا يتضمن تعقل الجزئيات . فمعرفة الكلى لا يلزم (ولا يترتب) عنه معرفتى للجزئى . ومن جهة أخرى فقد ادرك الجزئى ويغيب عنى الكلى . معنى هذا أن ابن سينا ، وقد اقر بأن معرفة الله كليه لا جزئية ، يلزمه أن يكون الله جاهلا بالأحداث الجزئية .

ثم بعد ذلك يتحدث الشهرستاني عن معرفة الانسان لله وهل هى فطرية أم مكتسبة ، حيث يرى أن معرفة الله فطرية . وهنا يرد عليه الطوسى قائلاً: إذا أراد ( الشهرستاني ) أن معرفة الله فطرية بمعنى أنها بديهية ، فقد خالف كل العقلاء ، بل وخالف منطق الدين نفسه ، حين طلب الله من الانسان أن ينظر فى نفسه وفيما حوله ومن حوله لكى يستدل على وجود الخالق البارئ . ويستشهد الطوسى أيضا بقصة سيدنا ابراهيم حينما حاور قومه بشأن عبادتهم للنجوم والكواكب حيث انتهى عليه السلام إلى أنها كلها تأفل . . . الخ ويستشهد أيضا بما جاء فى القرآن حيث أمر الله سيدنا محمدا بالنظر فى آيات الأنفس والأفاق . أى أن معرفة الله عند ابن سينا والطوسى معرفة مكتسبة وليست

فطريةً. والفطرة عندهما ليست إلا استعداد النفس وسلامتها فحسب للوصول إلى الكمال الخاص بها. ومن جملة هذه الكمالات الانسانية وأهمها معرفة الله وإدراكه .

أما المسألة الرابعة التي يناقشها المصارعان فتتعلق بعلم واجب الوجود وتعلقه للكل والجزئى ، حيث يبدأ الشهرستانى حديثه عن " علم واجب الوجود " بإثارة اشكال ترتب على قول ابن سينا إن الافعال المحكمة تدل على علم فاعلها بها من كل وجه..... يعترض الشهرستانى على ذلك بالقول إن ثمة أفعالا فى الشاهد تنتسب إلى فاعلها من كل وجه ومع ذلك نجد أن فاعل هذه الأفعال ليس عالما بها من كل وجه.

يرد الطوسى على ذلك بالقول إن كل " المعلومات " ليست هى افعال الله سواء فى ذلك ما يتعلق ببعض حوادث العالم وبذاته سبحانه من حيث أن ذاته ، جل شأنه ، من معلوماته لكنها ليست من افعاله. وقد يصح اعتراض الشهرستانى إذا وجهه إلى جماعة الجبريين ، أما القائلون بالحرية والمسئولية الإنسانية وفاعلية الإنسان فإن هذا الاعتراض لا نصيب له من الصحة.

ثم يثير الشهرستانى إعتراضا آخر حيث يذهب إلى أن ابن سينا قد ناقض نفسه بنفسه حينما قال: إن الله عاقل وعقل ومعقول وهذا لا يؤدي فى زعمه إلى كثرة فى الذات الالهية فكيف يصح ذلك مع وجود أكثر من إعتبار للذات !!٩

يرد الطوسى على ذلك بقوله " هناك فرق بين قولنا اثنان فى الاعتبار وبين قولنا: له اعتباران اثنان. فإن الاول يقتضى التكثر والثانى لا يقتضيه ، بل يقتضى أنه ذو تكثر. وابن سينا قال : نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب أن يكون هو تعالى إثنين فى الذات ولا أن يكون هو تعالى اثنين فى الاعتبار. " ويضيف الطوسى فى موضع آخر قوله " إن ابن سينا يرى أن الذات واحدة والاعتبارات مختلفة والتكثر ليس فى الذات بل فى الأشياء الخارجة من الذات

التي تكون الاعتبارات بحسبها - وأنت (الشهرستاني) تقول والله الاسماء الحسنى ، مسماها واحد ولا يقوم بعضها مقام بعض لا اختلاف مدلولاتها ولا توجب كثرتها تكثر الذات (راجع ص ١٣٨ - ١٣٩ من المخطوط) . معنى هذا انه لا يوجد تناقض فى أقوال ابن سينا .

ثم يبدأ المصارعان بعد ذلك فى عرض وجهة نظر كل منهما فى كيفية تعقل الله للجزئيات . (راجع المخطوط ص ١٥٢ - ١٥٣) .

أما عن المسألة الخامسة فإنها تتعلق بحدوث العالم حيث نقرأ فى هذا الصدد عرضاً تاريخياً موجزاً لأقوال الحكماء اليونانيين عن مسألة قدم العالم أو حدوثه حيث يعرض آراء " اساطين الحكمة الملطية " على حد تعبيره وآراء " طائفة من أثينة واصحاب الرواق " وآراء أرسطو وغيره من الحكماء . . . ثم يعرض الشهرستاني أدلة الفلاسفة التى زعموا من خلالها أن العالم قديم وأعقب ذلك رد الشهرستاني على الفلاسفة الذى يذكرنا برد الغزالى عليهم فى كتابه تهافت الفلاسفة ويعقب ذلك كله عرض وجهة نظر الطوسى فى آراء الشهرستاني .

بقى الحديث عن المسألتين السادسة والسابعة وقد أشرنا من قبل إلى أن الطوسى اعتذر فى نهاية الكتاب (راجع ٢١٧ - ٢١٨ من المخطوط) . عن عدم سرد رأى - الشهرستاني فيهما بالتفصيل حيث أن مشاكل الحياة وهمومها وضيق الوقت لم يمكناه من ذلك . هذا مع أنه أثار بعض التساؤلات والإشكالات أخذاً فى تنفيذها والرد عليها . لأنه أعتقد أن الكثير من المشاكل المتعلقة بالمسألتين السادسة والسابعة ( وهما فى حصر المبادئ وحل شكوك معضله ) قد قام بالرد عليهما من قبل فى نفس الكتاب أو على حد تعبيره إنه " قد جرى شئ من ذلك فيما مضى " (أى أنه رد على نفس هذه الاشكالات من قبل) .

( راجع ص ٢١٧ من المخطوط) .



## النسخ التي اعتمدنا عليها في تحقيق النص:

اعتمدنا في إخراجنا نص كتاب مصارع المصارع على ثلاث نسخ هي التي استطعنا الحصول عليها:

١ - النسخة الأولى هي نسخة دار الكتب المصرية ، وقد رمزنا اليها بالحرف "د" وهي تحمل رقم ٩٢٥ ، وعدد أوراقها ١٠١ ق ضمن مجموعة ، حيث يقع متن المصارع من الورقة ٢١ إلى ١٢٢.

والنسخة الأصلية للأسف الشديد غير موجوده بدار الكتب المصرية ، وربما مفقودة أو تالفة. وقد وجدنا صورة منها على ميكروفيلم في معهد المخطوطات العربية تحت رقم ٣٥٠ فلسفة . وقد جاء على صفحة البيانات أنها مصورة بدار الكتب المصرية في يوم الثلاثاء الموافق ٢٥ نو القعدة عام سنة ١٣٦٧ هـ الموافق ٢٨ سبتمبر سنة ١٩٤٨ م. ومقاسها ١٠ × ١٥ سم وعدد أوراقها ١٠١ ورقة.

وأول هذه النسخة توجد صحيفة بها العنوان حيث جاء في وسطها:

### مصارع المصارع

في المحاكمة بين الشهرستاني وابن سينا

هذا كل ما تضمنته لوحة العنوان التي تحمل رقم (٢١)

وجاء في اللوحة التالية (اي ص ٢٢) ما يلي:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلوة على محمد وآله الطاهرين ، فإنني لشغفى بالعلوم العقلية والمعارف اليقينية ، كنت أوقات فراغى انظر في كتب علمائها ، واقتفى كلام... الخ اما آخر النسخة فقد جاء فيه :

...والله تعالى يعصمنا من الاعتقاد الباطل ، والقول الغير مطابق ،

والعمل الذى لا يكون وسيلة خير وكمال ، ويغفر لنا ما ارتكبناه من الخطايا  
والنسيان فى العقائد والأقوال والأفعال ، إنه ملهم وملقن الصواب ، منه البراء  
وإليه المآب.

تمت

وعلى يمين اللوحة الأخيرة التى تحمل رقم (١٢٢) ختم دار الكتب  
المصرية ، وعلى اليسار ختم يفيد أنها روجعت وفقشت سنة ١٣١٣هـ وتوجد  
أعلى بعض الصفحات بعض العبارات الدالة على أن الناسخ كان شيعيا ، فقد  
جاء فى اللوحة رقم ٣٧ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ما نصه

" يا على مدد "

وجاء فى اللوحة رقم ٥٣ أيضا :

" يا إمام ، ضامن إمام إلهنا . "

وحملت اللوحة رقم ٤٩ ، ٥١ القول :

" يا صاحب الزمان أدركنى . "

- وتاريخ هذه النسخة غير معروف إذ لم نستطع الاستدلال عليه لا من  
الخط ولا من المخطوط. أيضا لا توجد اشارة إلى من قام بنسخها.

أما عن خط المخطوطة فهو واضح إلى حد ما فضلا عن أنه منقوط إلا أن  
الناسخ جرى على اختصار بعض الكلمات إلى أحرف متعارف عليها مثل :

بط = باطل

فيق = فيقال

كك = كذلك

المعله = المعلول

ظ = ظاهر

مح = محال

ح = حينئذ

يخ = يخلو

الش = الشارح وأحيانا الشرح طبقا للمعنى .

الت = التسلسل

وفى كتابته لبعض الكلمات كان يصل حروفها بعضها ببعض مثل:

منجمله : من جملة

أنا راد : إن أراد

إننا ثبتها : إن اثبتها

كما أن الناسخ كان يفصل بين حروف بعض الكلمات والتي كان يجب

أن تكون موصولة مثل :

من قطعاً = منقطعا

وأحيانا يكتفى بذكر آخر حرف من الكلمة السابقه فلا يذكر أول الكلمة

التاليه مثل:

انكون = أن يكون

وهو وجود = وهو وجود

ان كان قيا = ان كان تقيا

كذلك كان الناسخ يكتب دائما التاء الاخيرة مفتوحة مثل:

موازاة = موازاة

وأحيانا كان يكتفى بالشدة ( س ) بدلا من تكراره للحرف الواحد مثل:

أمن = اما من

كما كان يسقط دائما اللام الشمسية من بعض الكلمات مثل :



اشرف = الشرف

انجوم = النجوم

وهذا كله ، فضلا عن أن بعض الأخطاء النحوية ، يشير إلى أن ناسخ المخطوط لم يكن ملما الماما كافيا بقواعد اللغة العربية. هذا إلى جانب أنه كثيرا ما كان ينسى (او تسقط منه) جملا وفقرات بأكملها .

كذلك فإن ما يعيب على ناسخ هذه النسخة انه لم يميز بين أقوال الشهرستاني وبين اقوال الطوسي ، حيث حذف الناسخ " قال " : التى تشير إلى كلام الشهرستاني ، وحذف أيضا: " أقول " التى تشير إلى كلام الطوسي ، مع أن التمييز بين اقوال المصارعين جاء فى النسختين الآخرين .

٢ - النسخة الثانية التى اعتمدنا عليها فى تحقيقنا للنص فهى نسخة كلية العلوم العقلية والنقلية بايران .

وقد رمزنا اليها بالحرف " أ " وهى تحمل رقم ١٥٢٦١ وعدد أوراقها ١٢٠ ورقة وكل ورقة مقسمة إلى نصفين يوجد بكل نصف رقم أى أن اللوحة " الواحدة تحتوى على صفحتين . ولذا فإن هذه النسخة بها ٢٣٩ مائتان وتسعة وثلاثون صحيفة . وارقام الصفحات مكتوبة بالفارسية وقد استطعنا الحصول على صورة من هذه النسخة عن طريق معهد المخطوطات العربية حيث تفضل المسئولون به فقاموا بتصويرها لنا من ايران فلهم منا جزيل الشكر والتقدير:

وقد جاء فى اللوحة الأولى التى تحمل العنوان ما يلى:

هذا هو كتاب مصارع المصارع للعلامة الطوسى قدس

أما اللوحة الثانية فقد جاء فيها ما يلى :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة على محمد وآله الطاهرين ، وبعد: فانى لشغفى بالعلوم العقلية والمعارف اليقينية ، كنت اوقات فراغى أنظر فى كتب علمائها واقتفى كلام الناظرين فيها ...

وجاء فى اعلا الصفحة يمينا ويسارا ختم به اسم مكتبة الجامعة مكتوب

فيه :

كتبخانه دانشكده علوم معقول ومنقول

اما آخرها وهو اللوحه رقم ٢٣٩ فقد جاء فيها :

...فالله تعالى يعصمنا من الاعتقاد الباطل ، والعقل الغير مطابق  
والعمل الذى لا يكون وسيلة لخير وكمال... ويغفر لنا ما ارتكبناه من الخطايا  
والسيئات فى العقائد والأقوال والأفعال ، انه ملهم العقل وملقن الصواب ، منه  
المبدأ واليه المآب . والحمد لله رب العالمين .

- قد تمت النسخة الشريفة بيدي الفقير العاصى ، الغريق فى بحر  
المعاصى : مرتضى الصباح الطالقانى سنة ١٣٤٩هـ .

وقد كتبت النسخه بخط جميل وواضح ومنقوط . وقد ميز فيها ناسخها بين  
كلام الشهرستانى وبين كلام الطوسى ، حيث كان يحرص دائما على أن يكتب  
لفظي : قال ، أقول عند حديث كل منهما .

وناسخ هذه النسخة كان يختصر كتابة بعض الكلمات مكتفياً بوضع  
بعض الحروف بدلا منها ، ولعله نسخ ذلك عن الأصل الذى نقل عنه . من هذه  
الاختصارات نجد :

بط = باطل

ح = حينئذ

ى = يكافئه

المط = المطلوب

فح = فحينئذ

مح = محاله

كذلك كان يصل بعض الكلمات بغير حق مثل :

عليها = على هذا

فيذاته = فى ذاته

منذلك = من ذلك

مهيبة = ماهية

ثلثه = ثلاثه

### ٣ - نسخة جامعة طهران بايران

وقد رمزنا اليها بالحرف (ر) وهى لا تحمل رقما أوريا طمس رقمها . وقد تبين لنا أنها مصورة عن نسخة جامعة طهران من الختم الوارد على اللوحة رقم ١٩ حيث جاء فيها :

اموال دانشگاه سماره ، أى من ممتلكات الجامعة برقم ٠٠٠ ولم يذكر الرقم . وعدد لوحات هذه النسخة ٨٢ ورقه ، مكتوبة بخط فارسي جميل إلا أن درجة وضوحه غير جيدة . وقد جاء فى اولها :

هو مصارع المصارع للعلامة الطوسى قده

ثم تلا ذلك :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله حمد الشاكرين والصلوة على محمد وآله الطاهرين وبعد...

وفى أعلى هذه الصفحة على اليمين يوجد ختم مكتوب فيه: يد الله.

أما آخر لوحة فى هذه النسخة ، فقد جاء فيها :

ولم يكن قصد محرر هذه الأوراق نُصرة ابن سينا ولا المصارع بل كان قصده سلوك طريق الحق والانصاف ، وأن يظهر حقيقة الحال فى هذه المصارعات لئلا يغتر المقلدون بقول من يدعى شيئا لا يقدر على بيان ما يدعيه تشوقا وتصلفا وإرائة ما ليس فيه من نفسه.

والله تعالى يعصمنا من الاعتقاد الباطل والعقل الغير المطابق ، والعمل الذى لا يكون وسيلة لخير وكمال ويغفر لنا ما أرتكبناه من الخطايا والسيئات فى العقائد والاقوال والافعال ، أنه ملهم العقل وملقن الصواب ، منه المبدأ واليه المآب .

والحمد لله رب العالمين

قد تمت النسخة " الشريفة " على يدى الفقير إلى الله : الكمورى فى المدرسة "الناصرية " بطهران سنة ١٣٦٨ هجرى قمرى .

ثم جاء بعد ذلك مما يقرب من ثلاثة اسطر كتبت باللغة الفارسية وترجمة هذه الاسطر :

" كتبت هذه النسخة للمرتضى الطالقانى ، وأعتذر عما بها من خطأ ونسيان . وقد تمت مقابلتها ، لئلا يحدث بعد ذلك أمر . أنا الفقير الفانى ضياء الدين الرازى سنة ١٣٤٩ هـ وواضح أن هذه النسخة ، وإن كانت قد نسخت سنة ١٣٤٩ هـ لمرتضى الطالقانى إلا أنها غير النسخة السابقة التى قام بنسخها المرتضى الصباح الطالقانى نفسه . ثم إن ناسخ هذه النسخة ، وهو أحد المدرسين بمدرسة الناصرية بطهران واسمه الكمورى ، يقول إن نسختها قد تم بيده فى المدرسة الناصرية بطهران سنة ١٣٦٨ هجرى قمرى . ويتضح من النص الفارسى ، الذى اوردنا ترجمته ، أن ضياء الرازى قد قابل النسختين احدهما بالأخرى سنة ١٣٤٩ هـ . ولا يمكن بطبيعة الحال أن يكون المقصود بالنسختين هنا أن الأخيرة منقولة عن الثانية إذ كيف يطلب المرتضى الطالقانى نسخة من مصارع المصارع إذا كانت هى بعينها التى بين يديه ، خاصة وأن نسخة الكمورى كانت بعد السابقة بنحو تسعة عشر عاما . لذلك فإن المقصود بالنسختين هنا نسخة جامعة طهران ونسخة أخرى مستقلة .

ولما كان ضياء الدين الرازى قد راجع وقابل نسخة جامعة طهران هذه مع أخرى فإنها تعد من ثم أقوم من نسخة كلية العلوم العقلية والنقلية ، وإن

كان الناسخ قد وقع فى نفس الاخطاء " الكتابية " التى توجد فى النسخة السابقة . ولعل هذه كانت طريقة متبعة آنذاك فى كتابة بعض الكلمات الشائعة. هذا من جهة . ومن جهة اخرى فإن تشابه النسختين إلى درجة كبيرة يجعلنا نشك فى احتمال أن تكون النسختان قد نُسختا عن مصدر (نسخة) واحد ، لكن يصعب علينا القول إن النسخة الاخيرة هذه منسوخة عن نسخة كلية العلوم العقلية والنقلية .

ومما يلاحظ على هذه النسخة أن ناسخها كان يكتب كلمه " هكذا " بطريقه غريبه حيث كان يكتبها: ٠.١

ويستعمل العلامة ١ على أنها هاء

وله بعض الرسومات التى استقينا معناها من سياق الجمل من جهة ومن مقارنة النسخ الاخرى من جهه اخرى حيث كان يرسم : < ويقصد بذلك = مع اذا كانت مستقلة فى الكتابة .

واذا جاء باخر (<) لام ، كان معناها : تعالى

اما لفظ الجلاله : "الله " فكان يكتبه دائما بلام واحده : اله .

بقى أن نشير إلى أن هذه النسخ الثلاث التى اعتمدنا عليها لا توجد منها واحدة قريية العهد بالمؤلف الذى توفي عام ٦٧٢هـ = ١٢٧٤م. وهذا لاشك يقلل من شأن هذه النسخ وخاصة اذا ظهرت نسخة أخرى أقرب إلى عصر المؤلف . لكن لاشك ، من ناحيه ثانية ، أن نسبة هذه النسخ إلى الطوسى صحيحه وانها تعبر بدقة عن آراء الطوسى . فمن يقارن بين ردود الطوسى هنا وبين شرحه للإشارات وغيره من أعمال سوف يدرك كل الادراك أن كتابنا هذا من تأليف الطوسى بلا شك .

أما بعد : فليست هذه النسخ الثلاث هى الموجودة لكتاب مصارع المصارع فثمة نسخ أخرى لدينا معلومات عنها وأن لم نستطع الحصول على بعضها :

أ - فمن النسخ المنقولة عن النسخ التي بين أيدينا توجد نسخة مصورة على ميكروفيلم على قطعتين أحدهما تبدأ من اللوحة رقم ١ - ٨٥ ، والثانية تبدأ من اللوحة رقم ٨٣ - ١٦٤ أى تكررت هنا اللوحات : ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ وتحمل هذه النسخة رقم ٢٨٧ من فهرس بعثة معهد المخطوطات إلى إيران . وقد قام المعهد بتصويرها على نسخة موجودة بإيران تحت رقم ٢٦٩ فلسفة (ميكروفيلم) بالمكتبة المركزية بطهران . وهى مكتوبة بخط فارسي جميل وحديث وعدد أوراقها ١٦٤ . وقد جاء فى لوحة العنوان ختم جامعة طهران (تهران دانشگاه) ثم بيانات المكتبة المركزية وهى كما يلى :

كتا بخانه مركزى

بخشى ميكروفيلم وعكاس

نام مؤلف.....

محل تكهد ارى كتاب : كتا بخانه مركزى

شماره كتاب : ٩٦٩.

أى : المكتبة المركزية . قسم الميكروفيلم . اسم الكتاب : مصارع المصارع

اسم المؤلف :.....الخ

أما القسم المحفوظ به الكتاب : المكتبة المركزية - رقم الكتاب : ٢٦٩ ويلاحظ أن البيانات قد اغفلت ذكر المؤلف ، الا أن العنوان الخارجى فى الفهرس قد نسبته لنصير الدين الطوسى . وبمقارنة هذه النسخة بنسخة الجامعة التى أشار إليها المخطوط ، وهى نسخة جامعة طهران والتى اعتمدنا عليها فى تحقيقنا للنص ورمزنا لها بالحرف (ر) ، اتضح لنا مطابقتها تمام المطابقة ، وهذا يدل على أن المكتبة المركزية قد صورتها من نسخة الجامعة .

وتوجد نسخة أخرى للكتاب بتركيا بمكتبه أيا صوفيا وتحمل رقم ٢٣٥٨

وللأسف الشديد لم تتمكن من الحصول على هذه النسخة أو حتى الرجوع اليها ، لأن تركيا حالت دون ذلك . وقد دلنا على هذه النسخة الاخ الفاضل الاستاذ على عبد المحسن (بدار الكتب المصرية - قسم المخطوطات) وذلك أثناء اشتراكه فى البعثة العلمية التى ارسلها معهد المخطوطات العربية إلى تركيا عام ١٩٧٢ - ١٩٧٣م فله منا كل الشكر إذ نَوّه الى هذه النسخة . ومما يؤسف له أن البعثة لم تصور هذه النسخة اكْتفاءً عنها بما عندها ( فى مصر ) من نسخ لنفس الكتاب .

### منهجنا فى التحقيق :

إن مهمة المحقق ، أى محقق لنص قديم ليست أمراً هيناً أو سهلاً ، فضلاً عن انها مسؤولية كبيرة لا ينبغي أن يتصدى لها أو يتحملها إلا مَنْ هو أهْلٌ لها . ذلك أن هدف التحقيق فى النهاية يكمن فى محاولة المحقق ان يُخرج إلى حيز الوجود النص الأصيل الذى يَعْتَقِد أنه وحيدٌ دون غيره - الذى يعبر عن وجهة نظر المؤلف . وتأتى صعوبة المحقق هنا على ضوء عدة اعتبارات :

١ - تأتى فى مقدمة هذه الاعتبارات تصحيف المحقق لبعض الكلمات تصحيفاً خاطئاً ومثل هذا التصحيف الخاطئ يقلب المعنى كلياً ويجعل هدف المؤلف فى وادٍ وما أخرجه المحقق للقارئ فى وادٍ آخر .

٢ - وجود عدة نسخ متباينة لنص واحد ، مع وجود اختلافات (قد تكون كثيرة أو قليلة ) بين هذه النسخ .

٣ - مدى معرفة المحقق بالخط الذى دون به المخطوط فضلاً عن ضرورة المامه الماماً شاملاً بالمخطوط القديمة المستخدمة فى نسخ مثل هذه المخطوطات . وهذا يعنى أن يكون المحقق على دراية واسعة بقراءة المخطوطات وأن يكون له فيها كعب عالٍ .

٤ - ومما يرتبط بذلك أيضاً أن تكون لدى المحقق القدرة على استخدام

" النقد الباطنى " للمخطوط من جهة محاولة الكشف عن تاريخ تأليفه مثلاً وصحة نسبته إلى المؤلف ..... الخ.

٥ - ثم إن معرفة الأحوال الثقافية والاجتماعية وغيرها أمر هام لفهم المحقق للنص وإخراجه إلى حيز الوجود بطريقة صحيحة ودقيقة ، لأن ظروف العصر وطبيعة مشكلاته ، وخاصة الثقافية منها ، وطبيعة المسائل المثارة بين المفكرين ..... كل ذلك من شأنه ، إذا أحاط به المحقق ، أن يسهل من مهمته فى التحقيق كثيراً .

٦ - كذلك نرى أن الإلمام بالسيرة الشخصية للمؤلف ، ومعرفة أساتذته والمدرسة الفكرية التى كان ينتمى إليها ، وطبيعة الكتب التى نشأ وترعرع عليها ..... كل ذلك من شأنه ، أن يساعد المحقق فى أن يتغلب على كثير من المشاكل التى قد تعترضه . أما إذا كان المؤلف مجهولاً ومن ثم لا نعرف شيئاً عن عصره وعن أساتذته ضاعف ذلك من الصعوبات التى تواجه المحقق وضاعف أيضاً من مسئولياته العلمية والإدبية .

٧ - وفى مقابل ذلك نجد أنه إذا كان المؤلف ممن لهم كتب منشورة وترجمات كاملة عن شخصيته سهل ذلك من مهمة المحقق وساعد على إخراج المخطوط إخراجاً صحيحاً .

٨ - ثم إن معظم النصوص القديمة ، ومنها نصنا هذا كانت تخلو دائماً من النقاط والفواصل والفقرات ..... بحيث كان الناسخ يصل الكلام بعضه ببعض دون أن يضع فى حسبانته بداية الجملة أو انتهائها ودون أن يضع أيضاً اعتباراً لبداية الفقرات ..... الخ. ونحن نعلم أن وجود فواصل و فقرات أشبه بالمحطات الرئيسية التى ينبغى الوقوف عندها ، فهذا يوضح المعنى تماماً فضلاً عن أنه يسهل مهمة القارئ ويجعل فهمه للنص واستخلاص الأفكار الرئيسية منه غاية فى السهولة .

وقد كانت هذه الاعتبارات جميعاً أمامنا ونحن نحقق كتابنا هذا ونحن نعلم أن ثمة أكثر من طريقه لتحقيق النص أهمها فى هذا الصدد :



أ - إما أن يقوم المحقق باختيار أقدم النسخ وجعلها فى المتن ، ثم يشير فى الهامش إلى الاختلافات بينها وبين النسخ الأخرى .

ب - وإما أن يختار المحقق النسخة التى يعتقد أنها أفضل من كل النسخ الأخرى من كل وجه ، بغض النظر عن تاريخ نسخها ( فليست كل نسخة قديمة أفضل من أخرى حديثه ، وليست كل نسخة حديثه أيضاً أسوأ من أخرى قديمة... ) ويجعلها فى الأصل ثم يشير فى الهامش إلى الاختلافات بينها وبين النسخ الأخرى .

ج - وإما أن لا يعتبر أية نسخة أصلية ، ما دام لا توجد نسخة واحدة بخط المؤلف ، بحيث يجعل كل النسخ على قدم المساواة بحيث يقوم المحقق بمقارنة النسخ بعضها ببعضها الآخر ، ثم يختار الكلمة أو العبارة التى يعتقد أنها أصح من غيرها وأنها تعبر بدقة عن وجهة نظر المؤلف مع الإشارة فى الهامش إلى الاختلافات الموجودة بينها وبين النسخ الأخرى . وهنا تكمن الصعوبة البالغة لأن المحقق ، فى هذه الحالة ، يعد مسئولاً مسئولية كاملة عن " المتن " لأنه مسئول عن إختيار هذه الكلمة أو العبارة دون غيرها من جهة أنه يعتقد ، فى قرارة نفسه ، أنها توفى المعنى وأنها تتفق وأسلوب المؤلف وروح العصر..... الخ .

وفى هذه الحالة لا نستطيع أن نرد النسخة المحققة إلى هذا الأصل أو ذاك بل ترد إلى جهد المحقق نفسه ، ولا شك أن هذه الطريقة - وإن كانت محفوفةً بكثير من الخاطر - إلا أننا نرى أنها أفضل طرق التحقيق قاطبة ، لأن الجهد المبذول أولاً فى هذه الطريقة أضعاف أضعاف الجهد الذى يبذل فى الطرق الأخرى . أضف إلى ذلك أنها تكشف عن نكاء وخبرة المحقق . وفضلاً عن ذلك كله فإن هذه الطريقة تحاول تقويم النص وتصحيحه وتقديمه بطريقة مرضية طارحة فى الهامش كل ما يعتقد أنه يخل بالمعنى أو أنه قد أقحم على النص .

ليس هذا فحسب ، بل نستطيع أن نقول إن الطريقتين السابقتين فى التحقيق والتي اشرنا إليهما آنفا (أ ، ب) لا تقتضيان أى جهد من المحقق اللهم إلا ضرورة المامه ومعرفته بقراءة المخطوطات ونقلها من الورق الأصفر والخط القديم إلى الورق الأبيض والطباعة الآلية الحديثة . ونحن نرى أن أى واحد يعرف قراءة المخطوطات يمكنه أن ينشر ما شاء له من مخطوطات طبقا للطريقتين السابقتين . أما الطريقة التى أشرنا إليها الآن (الثالثة) فنشك ، كل الشك ، أن يقوم بها غير المتخصص والملم بالامام الكافى بالموضوعات التى يناقشها المؤلف ، والجنور التاريخية للمشكلة موضوع البحث... الخ.

وقد يزعم البعض أن هذه الطريقة التى تعتمد على مقارنة النسخ بعضها ببعضها وإخراج نسخة متكاملة من خلال كل النسخ أقول قد يزعم البعض أن هذه الطريقة تتعارض مع قدسية النص لانه لا ينبغى للمحقق أن يقترب من النص أو أن يُغيّر منه....

ونحن من جهتنا نوافق على ذلك كلية ، نوافق على أن للنص حرمة واحترامه... لكن ليس معنى هذا أن يكون موقف المحقق من النسخ موقفا سلبيا ، لأن الهدف فى النهاية من التحقيق هو إخراج نص متكامل يعتقد أنه الاصلى . وهذه الطريقة لا تضيف إلى النص شيئا من جانب المحقق فهم تسعى إلى إكمال النص من خلال النسخ الموجودة لدى المحقق . وما دام النص الاصلى للكتاب (المخطوط) المبنون بخط المؤلف مجهولا فمن الخطأ ، حينذاك أن يقدس المحقق نسخة على حساب النسخ الأخرى ، بل ينبغى عد كل النسخ ، ما دامت ليست بخط المؤلف ، متساوية وعلى هذا الاساس يبدأ فى تقويمها واستخراج نص كامل على ضوءها جميعها .

ومع ذلك كله فإن هذه الطريقة تضع كل الاختلافات بين النسخ بالهامش ، بمعنى أنها تحفظ كل النسخ كما هى ، بحيث يستطيع أى فرد أن يتحقق من صحة وصدق قراءة المحقق من جهة وأن يختار من جهة أخرى القراءة التى تروق له إذا لم يقنع بقراءة المحقق .

وفيما يتصل بتحقيقنا لهذا النص فقد اتبعنا هذه الطريقة الاخيرة وهى التى سبق أن اتبعناها وسرنا عليها فى اخراجنا لبعض الكتب الأخرى والتى كان لنا شرف المساهمة فى اخراجها إلى النور مثل " الشامل فى اصول الدين " للجوينى ، و " التذكرة فى احكام الجواهر والاعراض " للحسن بن متويه ، و " الافحام لافئدة الباطنية الطغام " ليحيى بن حمزة العلوى .

لقد حاولنا فى تحقيقنا لـ " مصارع المصارع " أن نختار وأن نتحمل مسئولية اختيارنا الكلمات التى نرى أنها صحيحة بغض النظر عن انتمائها لهذا المخطوط أو ذاك حيث وضعناها فى المتن مع الاشارة إلى الكلمات المقابلة لها فى النسخ الأخرى . كذلك اذا وجدنا بعض العبارات التى توجد فى نسخة دون النسخ الأخرى ، واعتقدنا انها زائدة أو انها قد تكون اضافة من عند الناسخ ، كنا نضعها فى الهامش ونشير إلى النسخة التى وجدت بها . والعكس صحيح ، بمعنى أننا اذا وجدنا عبارة ما او عدة اسطر (جمل) موجودة فى نسخة ، دون النسخ الأخرى واعتقدنا انها من عمل المؤلف كنا نضعها فى المتن ونشير إلى احتمال أن تكون قد سقطت من النسخ فى النسخ الأخرى .

وفيما يتعلق بآيات القرآن الكريم الموجودة بالمخطوط فقد وضعها الناسخ هكذا بلا معقوفتين ودون إشارة منهم إلى رقم الآية أو السورة التى أخذوا عنها ، هذا إلى جانب أن بعض النسخ كان يخطئ فى كتابة بعض الآيات . وقد قمنا بتخريج كل الايات التى وجدناها بالمخطوط ، مع تصحيحها دون الاشارة إلى ذلك فى الهامش .

أيضا لم نشر إلى تصحيحنا لبعض الأخطاء النحوية التى كان يقع فيها الناسخون اللهم إلا اذا كان هذا الخطأ ( الذى نعتقد انه خطأ ) يمكن أن يقرأ بطريقة أخرى صحيحة بحيث لا يكون آنذاك خطأ من وجهة نظر المؤلف .

كذلك إذا كان ثمة خطأ فى طريقة كتابة الناسخ لكلمة ما (اذ كثيرا ما نصادف بعض الناسخ غير ملمين إماما كافياً باللغة العربية) كنا نصحها مع

عدم الاشارة إلى ذلك مثل كتابة الناسخ فى مخطوطنا هذا انهار وصحتها النهار والذين (المنثى) وصحتها الذين... الخ.

وقد نصادف بعض الجمل التى نعتقد أن كلمة ما أو حرفا ما قد سقط سهوا من الناسخ ، وفى هذه الحالة نضع ما نضيفه من عندنا بين قوسين هكذا: [ ]

أما العبارات أو الكلمات التى كنا نعتقد أنها زائده مع وجودها فى كل النسخ فكنا نضعها بين قوسين هكذا : ( ) بون حذف شىء منها .

وبإيجاز نستطيع أن نقول إن كل كلمة أو إشاره أو حتى وجود سهم بأية نسخة من النسخ... كل ذلك أشرنا إليه سواء فى الهامش أو المتن طبقا لما رأيناه لتقويم النص وتقديمه فى ثوب جيد . أى أن القارئ يستطيع ، إذا لم يقنع بقراءتنا أو تصحيحنا أن يجد فى تحقيقنا للنص النسخ الثلاث وأن يختار منها ما يراه هو مناسباً . لأن الامانة العلمية تقتضى ، بطبيعته الحال ، أن يشير المحقق إلى كل كلمة وحرف فى اية نسخة بين يديه وليس من حقه أن يستبعدا أو أن لا يشير إليها .

كذلك نود أن نشير إلى أننا قمنا بوضع ثبوت فى نهاية النص لأهم الفرق والاعلام وشرحنا بعض الكلمات العربية الموجودة بالمخطوط التى لم يعد استعمالها شائعا الآن وذلك ايضا بالرجوع إلى المعاجم اللغوية .

بقى أن نشير فى النهاية إلى أننا قد فرغنا من عملنا هذا منذ ما يربو على عشرة أعوام... وقد دفعنا به إلى المطبعة منذ ذلك التاريخ ولكن نظرا لوجودنا خارج الوطن من جهة ونظرا لمشاكل الطباعة من جهة أخرى... وأولوية بعض الكتب على البعض الآخر لاسباب تجارية محضة للأسف الشديد فقد تاخر الى الآن رؤية هذا الكتاب النور .

لقد بذلنا كل ما نملك من جهد ووقت فى سبيل إخراج هذا الكتاب بصورة

طيبة فإن جاء كذلك فله الحمد على توفيقه وعونه ، وإن جاء على غير ما نتمنى  
فإن الكمال لله وحده . ونحن نعتقد أن كتابنا هذا سوف يضيف جديداً إلى  
تراثنا الفكرى العربى الاسلامى وفى وقت تشغل فيه مشكلة الأصالة والمعاصرة  
أجهزة إعلامنا وفكر مفكرينا ..... .

والله نسأل أن يكون عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم وأن يوفقنا فى  
سبيل خدمة ديننا ودينانا وأن يجعلنا دائماً من الذين يستمعون القول  
فيتبعون أحسنه .

بقى أن أوجه الشكر إلى كل من ساعدنى فى إخراج هذا الكتاب إلى حيز  
النور وخاصة الزميلة الفاضلة الدكتورة سهير مختار . التى ساعدتنى فى نسخ  
هذا المخطوط .

والحمد لله أولاً وأخيراً .

د . فيصل بدير عون

حدائق شبرا القاهرة .

## هذا هو كتاب مصارع المصارع للعلامه الطوسي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة على محمد وآله الطاهرين . وبعد<sup>(١)</sup>  
فإنني لشغفى بالعلوم العقلية والمعارف اليقينية ، كنت أوقات فراغي أنظر  
في كتب علمائها ، واقتفى كلام الناظرين<sup>(٢)</sup> فيها ، مقتبسا من نتائج خواطرهم  
و<sup>(٣)</sup> مستفيداً من أبقار أفكارهم<sup>(٤)</sup> ، لأمّيز<sup>(٥)</sup> بين حقها وباطلها ، وأقف على  
سمينها وغثها ، فأظفر منها بما تطمئن<sup>(٦)</sup> منه النفس ويسكن فيه القلب .  
فعثرت<sup>(٧)</sup> في أثناء<sup>(٨)</sup> طلبتي على كتاب يعرف بالمصارعات للشيخ تاج الدين أبي  
الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، ادعى فيه مصارعة مع الشيخ  
الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن<sup>(٩)</sup> سينا في عدة<sup>(١٠)</sup> من المسائل والرد  
عليه فيما ذكره في [٣] كتبه .

فدعنتي دعواه إلى النظر فيه . واشتد حرصي من استماع اسمه على  
التأمل في معانيه . فلما طالعت ، وجدته مشتملاً على قول سخي ، ونظر  
ضعيف ، ومقدمات واهية ، ومباحث<sup>(١١)</sup> غير شافية وتخليط في الجدل وتمويه  
في المثال ، قد مازج به سفها<sup>(١٢)</sup> يحترز عنه العلماء ، ورفثا<sup>(١٣)</sup> من القول لا  
يستعمله الأدباء الا المنتسبين بالانتقام<sup>(١٤)</sup> والمتسوقين عند العوام ، قد انصرع

(١) د - - وبعد .

(٢) د - - و .

(٣) د - لا يميز

(٤) د - بط بان ا

(٥) د - ا - ففرت

(٦) د - بن

(٧) د - وباعت

(٨) د - د (١٠) د : لعدة

(٩) د (١١) د : سعي

(١٢) د : وما . هكذا في د . والرفث معناه الفحش من القول . ورفث ، يرفث رفثاً مثل : طلب

يطلب طلباً . راجع القاموس المحيط ج ١ ص ١٧٢ . ومختار الصحاح ص ٢٥٠

(١٤) د - بالانتقام . ولعلها : بالاسقام والسقيم هو العليل المريض .

فى أكثر مصارعاته وانهزم فى معظم مبارزاته . فرأيت أن أكشف عن تمويهااته ، وأميز بين تخليطاته ، غير ناصر لابن سينا فى مذهبته ، لكن مشيراً<sup>(١)</sup> إلى مزال أقدام صاحبه يومئذها على مغالطات مشاغبه<sup>(٢)</sup> وإن كُتبه فى بعض المواضع بصاعه ، أو سقيته بكأسه ، فالله يعلم منى أن ذلك ليس مما يقتضيه دأبى ولا يتعوذه<sup>(٣)</sup> خلقى<sup>(٤)</sup> بل الحرب تعدى ، والكلام يجر الكلام ونقلت فيه متن كلامه ونص مراميه<sup>(٥)</sup> من صدره إلى ختامه ، لئلا يحتاج من تقع إليه هذه النسخة<sup>(٦)</sup> إلى طلب أصل<sup>(٧)</sup> الكتاب . وسميته بعد إتمامه بـ " مصارع المصارع " فإن [٤] وقعت لي فيه زلة أو هفوة ، فليصلح من اطلع عليه من اخوانى طلباً بذلك اقتناء الخير ، وإحراز<sup>(٨)</sup> الأجر . وها أنا مفتتح الكتاب ، والله ملهم<sup>(٩)</sup> الصواب .

أقول : وسم صاحب الكتاب كتابه بالمصارع<sup>(١٠)</sup> بين أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا وبين أبى الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني فى المسائل المذكورة فيه . وقال<sup>(١١)</sup> - بعد التحميد لله<sup>(١٢)</sup> والصلاة على رسوله والثناء على مخدمه المصنف له ، وهو السيد مجد الدين ابو القاسم على بن جعفر الموسوى نقيب ترمذ<sup>(١٣)</sup> - : ابتدأ<sup>(١٤)</sup> اصغر خدمه محمد بن عبد الكريم الشهرستاني بعرض<sup>(١٥)</sup> بضاعته المزجاة<sup>(١٦)</sup> على شرف كرمه . فخدمته<sup>(١٧)</sup> بكتاب صنفته<sup>(١٨)</sup>

(١) د . مشير . (٢) د : مساعيه ( هكذا يمكن أن تقرا ايضا ) .

(٣) د : - وتعوذه . (٤) د : - خلقى . (٥) ر : مرامه .

(٦) أ ، د : السنحه . (٧) د : جداله . (٨) د : - و .

(٩) د : ملهم !! (١٠) أ ، د : بالمصارعه .

(١١) د : - وقال . (١٢) ر : له .

(١٣) ابتداء من " مجد الدين " . إلى ترمذ " ناقص من النسخه د ، ومكتوب بدلا من ذلك كله " .

محمد .

(١٤) فى مصارعة الفلاسفة : انتدب راجع الكتاب نشرة د . سهير مختار ص ١٤ : أما

النسخة د . فتضيف هنا " بما هو صغر " .

(١٥) د : بعض . (١٦) زجج : الزج بالضم : الحديد .

(١٧) د : فخدمه . (١٨) د : صنفه .

فى بيان الملل والنحل على تردد القلب بين<sup>(١)</sup> الخجل والوجل . فأنعم بالقبول وأمعن<sup>(٢)</sup> النظر فيه ، وبلغ النهاية فى إدراك<sup>(٣)</sup> معانيه ، وبالع فى الثناء على أخلص مواليه . وما كان للمصنف فيه كثير تصرف سوى استيعاب المقالات كلها ، وحسن الترتيب وجودة النقل . وإنما يسبر عورة<sup>(٤)</sup> العقل وتبين قيمة<sup>(٥)</sup> الرجل عند المناجزة<sup>(٥)</sup> الأقران<sup>(٦)</sup> ومبارزة الشجعان وبالاختيار<sup>(٧)</sup> تظهر خبيثة الأسرار ، وبالإمتحان يكرم الرجل أويهاً .

وقد وقع الاتفاق على أن المبرز فى علوم الحكمة وعلامة الدهر فى الفلسفة أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا ، فلا يقفوه<sup>(٨)</sup> فيها قاف<sup>(٩)</sup> وإن نقض السواد<sup>(١٠)</sup> ولا يلحقه فيها لاحق وإن ركض الجواد . واجمعوا على أن من وقف على مضمون كلامه وعرف مكنون مراده ، فقد فاز بالسهم المعلى وبلغ المقصد الأعلى . فعزمت<sup>(١١)</sup> على الاعتراض عليه رداً ورميا ، وتعقيب<sup>(١٢)</sup> كلامه إبطالا ونقضاً . فإن ذلك باب ضربت دونه الأسدال<sup>(١٣)</sup> وقضيت<sup>(١٤)</sup> عليه الحفظة<sup>(١٥)</sup> والأرصاد . فأردت أن أصارعه مصارعة<sup>(١٦)</sup> الأبطال ، وأناضله مناضلة<sup>(١٧)</sup> الرجال . فاخترت من كلامه فى الهيات الشفاء والنجاة<sup>(١٨)</sup> والتعليقات أحسنه وأتقنه ، وهو ما برهن<sup>(١٩)</sup> عليه بزعمه وحققه وبينه . وشرطت على نفسى أن لا

(١) د : يبق . (٢) د : اتقن .

(٣) ر : درك . (٤) د : يمكن أن نقرا فى النسخة د : يستعوره .

(٥) مشتق من نجز بمعنى قضى وفنى والمناجزة بمعنى المقاتلة القاموس المحيط جـ ٢ ص ٢٠٠ ومختار الصحاح ص ٦٤٦ .

(٦) د : الاقتران . (٧) د : والاختيار .

(٨) فى الاصل : يقفوه . (٩) د : فان .

(١٠) د : السعاد ، والمقصود بنقض السواد هنا مخالفه الاجماع .

(١١) فى الاصل : فعزمه . (١٢) د : وتعقب .

(١٣) د : الاسوال . (١٤) د : وقضيت .

(١٥) د : الحق . (١٦) د : - مصارعة .

(١٧) د : وأناضله مناضله . (١٨) د : + والاشارات .

(١٩) د : يبرهن .



أُفَاوِضْهُ بِغَيْرِ صَنْعَتِهِ ، وَلَا أُعَانِدْهُ عَلَى لَفْظٍ<sup>(١)</sup> تَوَافَقْنَا عَلَى مَعْنَاهُ وَحَقِيقَتِهِ ، وَلَا أَكُونُ<sup>(٢)</sup> مُتَكَلِّمًا [٦] جَدَلِيًّا أَوْ مُعَانِدًا سَوْفِسْطَانِيًّا . فَأَبْتَدِءُ بِبَيَانِ التَّنَاقُضِ فِي فُصُوصِ نَصُوصِهِ لَفْظًا وَمَعْنَى ، فَأَرْدَفُهُ بِكَشْفِ مَوَاقِعِ الْخَطَأِ فِي مَتُونِ بَرَاهِينِهِ مَادَّةً وَصُورَةً .

فَلْيَجْلِسِ الْمَجْلِسُ الْعَالِي - يَعْنِي<sup>(٣)</sup> مَخْدُومُهُ الْمَذْكُورُ - مَجْلِسُ<sup>(٤)</sup> الْقَضَاةِ وَالْحُكَّامِ . وَلْيَحْكَمْ بَيْنَ الْمُنَظَرَيْنِ الْمُتَبَارِزَيْنِ بِالْحَقِّ وَالصِّدْقِ ، فَهُوَ أُخْرَى بِالْحُكْمِ إِذَا تَحَوَّكُمَ إِلَيْهِ . وَأَحَقُّ بِرِعَايَةِ الصِّدْقِ إِذَا أُعُولَ عَلَيْهِ ، لِيَعْلَمَ أَنِّي<sup>(٥)</sup> قَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْعِلْمِ بِأَطُورِيهِ<sup>(٦)</sup> بِأَوَّلِهِ وَآخِرِهِ . وَلَا يَسْتَصْغِرُ شَأْنِي فَالْمَرْءُ بِأَصْغَرِيهِ . وَيَتَحَقَّقُ أَنِّي ارْتَقَيْتُ مِنْ حَضِيضِ التَّقْلِيدِ إِلَى أَوْجِ التَّحْقِيقِ<sup>(٧)</sup> وَأَرَوَيْتُ مِنْ مَشْرِعِ النُّبُوَّةِ بِكَاسِ مَزَاجِهَا مِنْ تَسْنِيمٍ وَمِنْ خَاضِ لُجَةِ الْبَحْرِ لَمْ يَطْمَعِ فِي<sup>(٨)</sup> شَطْ . وَمَنْ يَعْلَى ذُرُوءَ الْكَمَالِ لَمْ يَخَفْ مِنْ حَطِّ<sup>(٩)</sup> .

قَالَ : وَهَذِهِ الْمَصَارِعَةُ فِي سَبْعِ مَسَائِلَ مِنَ الْإِلَهِيَّاتِ<sup>(١٠)</sup> مِنْ جُمْلَةِ نَيْفِ وَسَبْعِينَ مَسْئَلَةً فِي الْمُنْطِقِ وَالطَّبِيعِيَّاتِ وَالْإِلَهِيَّاتِ<sup>(١١)</sup> [٧] خَنْقَتُهُ بَوْتَرِهِ ، وَرَشَقَتُهُ بِمَشَاقِصِهِ<sup>(١٢)</sup> ، وَارْكُسْتُهُ لَأَمِّ رَأْسِهِ فِي زُبَيْتِهِ ، وَرَدَدْتُهُ فِي مَهْوَى حَفْرَتِهِ<sup>(١٣)</sup> . ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ .

(١) أ ، ر : لَفْظَةً (٢) د : فَلَا يَكُونُ .

(٣) د : - يَعْنِي . (٤) د : الْمَذْكُورَةُ الْمَجْلِسُ

(٥) أ ، ر : أَنْ .

(٦) الْمَقْصُودُ بِلَوْغِ دَرَجَةٍ عَالِيَةٍ لِلْغَايَةِ مِنَ الْعِلْمِ . رَاجِعِ الْقَامُوسَ الْمَحِيطَ ج٢ ص ٨٢ حَيْثُ نَجَدُ :

بَلَغَ فِي الْعِلْمِ أَطُورِيهِ (بِالْفَتْحِ وَقَدْ تَكْسَرُ) أَيُّ أَوَّلِهِ وَآخِرِهِ .

(٧) د : + التَّسْلِيمُ . (٨) أ ، - : إِلَى .

(٩) أ ، ر : + لَا زَالَ الْمَجْلِسُ الْأَعْلَى أَسْعَدَ طَالِعَ وَيَمُنْ طَائِرَ وَأَوْضَحَ هَدًى وَانْجَحَ سَعًى وَأَصُوبَ

رَأًى وَتَدْبِيرَ ، وَاتَّقَبَ تَقْدِيرَ وَتَفَكَّرَ فِي حَزْزِ جَرِيرٍ مِنْ اللَّهِ الْعَزِيزِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ .

(١٠) د : الْهَيَاتِ . (١١) د : الْهَيَاتِ .

(١٢) أَيُّ بِسَهَامِهِ .

(١٣) د : لِحَفْرَتِهِ .

أقول<sup>(١)</sup> : هذا الثناء<sup>(٢)</sup> من المثني على نفسه والكسر لمن يروم مصارعة<sup>(٣)</sup>  
قبل الشروع في المصارعة لا يليق بالعلماء المقتدين<sup>(٤)</sup> بالأنبياء ، وما لا  
يستحسنه العوام والأغبياء فضلا عن الخواص العقلاء.

### فهرست المسائل :

- ١ - في حصر أقسام الوجود.
- ٢ - في وجود واجب الوجود.
- ٣ - في توحيد واجب الوجود.
- ٤ - في علم واجب الوجود.
- ٥ - في حدوث<sup>(٥)</sup> العالم.
- ٦ - في حصر المبادئ.
- ٧ - حُلُّ مع السابعة إلى مسائل مشكلة وشكوك معضلة<sup>(٦)</sup>



## قال المصارع : المسألة الاولى

### في حصر اقسام الوجود

إعلم أن المتكلمين لم يحصروا أقسام الوجود بتقسيم حاصر. وذلك  
أنهم<sup>(٧)</sup> قالوا: الموجود ينقسم إلى<sup>(٨)</sup> ما له أول وإلى<sup>(٩)</sup> ما لا أول له. وما له أول<sup>(١٠)</sup>

- 
- |                      |                        |
|----------------------|------------------------|
| (١) د : - اقول -     | (٢) أ : هذه الثناءات . |
| (٣) د : ر : مصارعة . | (٤) د : المتقدمين .    |
| (٥) د : حدث .        | (٦) د : مقصده .        |
| (٧) د : ايضا .       | (٨) د : + موجود .      |
| (٩) د : - والى .     | (١٠) د : - أول .       |

ينقسم إلى جوهر وعرض. وعنوا بالجوهر المتحيز الذي يمنع مثله بحدّه<sup>(١)</sup> أن يكون بحيث هو [٨] مثله بحدّه وبالعرض<sup>(٢)</sup> القائم بالمتحيز. وأحالوا وجود جوهر ليس بمتحيز ووجود عرض ليس بقائم بمتحيز.

لكن التقسيم الأول صحيح : دائر بين النفي والاثبات إذا روعي فيه<sup>(٣)</sup> شرائط التقابل والتعاقد من الاتفاق على معنى الأوليّة ذاتاً ومكاناً وشرفاً.

والتقسيم الثاني غير صحيح ولا حاصر<sup>(٤)</sup>، إذا فسّروا<sup>(٥)</sup> الجوهر بالمتحيز والعرض بالقائم بالمتحيز. إذ ليس فيه ما يدل على استحالة وجود<sup>(٦)</sup> قسم ثالث ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز.

أقول<sup>(٧)</sup> : أما قوله : التقسيم<sup>(٨)</sup> الأول صحيح إذا كان شرط التقابل - وهو الاتفاق معنى الأوليّة ذاتاً وزماناً ومكاناً وشرفاً - فرعياً<sup>(٩)</sup> فشىء<sup>(١٠)</sup> لا يقول به المتكلمون ، لأن الأوليّة الذاتيه ممتنعة<sup>(١١)</sup> عندهم ، والمكانية والشرفية غير معتبرة منها<sup>(١٢)</sup> . والزمانية لا يقرون بها ها هنا . والمعتبر عندهم أولية بمعنى آخر ويعبرون عنه بالذاتى<sup>(١٣)</sup> أو الرتبى . ويتمثلون فيه<sup>(١٤)</sup> بأولية بعض أجزاء<sup>(١٥)</sup> الزمان على بعض . فإنهم قالوا : تلك الأوليّة غير زمانية ، وإلا لوقع الزمان فى زمان آخر ويتسلسل<sup>(١٦)</sup> . قالوا : إن المحدث له أول بذلك المعنى [٩] من غير أن يحتاج فيه إلى زمان . وكان يجب على من يقول بصحة هذه الاعتبارات أن يعين

- 
- |                        |                       |
|------------------------|-----------------------|
| (١) د : - مثله بحدّه . | (٢) د : - وبالعرض .   |
| (٣) د : فيهما .        | (٤) د : خاص .         |
| (٥) د : فرد            | (٦) د : الوجود .      |
| (٧) د : - أقول         | (٨) د : ر : القسم .   |
| (٩) د : ر : مرعياً     | (١٠) د : ر : فيش .    |
| (١١) د : ر : مختلفه    | (١٢) د : معبره ههنا . |
| (١٣) د : بالذاتيه      | (١٤) د : - فيه .      |
| (١٥) د : آخر           | (١٦) د : أخرويه       |

أحدها . فيقول عند تقسيمه<sup>(١)</sup> بهذين<sup>(٢)</sup> القسمين إما ذاتا وحدها ، أو زمانا وحده<sup>(٣)</sup> ، أو مكانا وحده ، أو شرفا وحده . فتكون هناك تقسيمات<sup>(٤)</sup> بعدة الأجزاء لا تقسيم واحد . لأن جميع هذه الاعتبارات معا<sup>(٥)</sup> لم يذهب إليه ذاهب . وعلى تقدير اعتبار الجميع فى قسم واحد لا يكون له مقابل واحد ، فلا تكون القسمة إلى متقابلين .

وأما قوله " التقسيم الثانى غير صحيح ولا حاصر ، ففيه نظر . لأن التقسيم الثانى عندهم هو أن يقال : وما له أول ينقسم إلى ما لا يحتاج<sup>(٦)</sup> فى قيامه إلى غيره وإلى ما يحتاج فيه<sup>(٧)</sup> . والأول هو الجوهر والثانى هو العرض .

وهذه القسمة صحيحة حاصرة لم يخالفهم فيها غيرهم . وإنما<sup>(٨)</sup> المخالفة فى إطلاق إسم الجوهر على القسم الذى لا يحتاج فى قيامه إلى غيره على وجه المساواة أو على معنى أعم منه<sup>(٩)</sup> أو على معنى<sup>(١٠)</sup> أخص منه . والحكماء يطلقونه على ما هو أعم منه<sup>(١١)</sup> ، لأنهم يطلقون<sup>(١٢)</sup> الجوهر على الصورة . وهو يحتاج فى قيامه إلى غيره<sup>(١٣)</sup> [ ١٠ ] من بعض الوجوه . والمتكلمون يطلقونه على ما هو أخص منه ، لأنهم يطلقونه على المتحيز فقط ؛ وهو أخص مما لا يحتاج فى قيامه إلى غيره ؛ لأن كل متحيز غير محتاج فى قيامه إلى غيره ولا ينعكس . وأيضا يتخالفون<sup>(١٤)</sup> فى إطلاق إسم العرض على ما يحتاج فى قيامه<sup>(١٥)</sup> إلى غيره .

- 
- |                            |                        |
|----------------------------|------------------------|
| (١) د : فى الاصل : تقيمه . | (٢) د : بهذا .         |
| (٣) د : وحدها .            | (٤) د : تقسيمان .      |
| (٥) د : هما .              | (٦) أ ، ر : ما يحتاج . |
| (٧) ر : ما لا يحتاج .      | (٨) د : - و .          |
| (٩) د : - منه .            | (١٠) د : - معنى .      |
| (١١) أ ، د : - منه .       | (١٢) د : يطلقون .      |
| (١٣) د : غير .             | (١٤) ر : يتحالون .     |
| (١٥) د : قوامه .           |                        |

والحكماء<sup>(١)</sup> يطلقونه على ما هو أخص منه لتخرج الصورة عنه<sup>(٢)</sup>. وبعض المتكلمين يطلقونه على ما هو أعم منه ، إذ<sup>(٣)</sup> يجوزون وجود عرض لا فى محل.

وقوله : وعنوا بالجواهر : المتحيز الذى يمنع مثله بحده أن يكون بحيث هو .

وهذا الكلام مبهم<sup>(٤)</sup> ولو اقتصر على قوله : وعنوا بالجواهر المتحيز لكان كافياً. فإن قوله : الذى يمنع مثله بحده أن يكون بحيث هو يحتاج<sup>(٥)</sup> إلى تفسير الحيثية. فإن أراد بها الحيثية المكانية ، يكون تفسير الذى يمنع جوهر آخر ، أن يكون<sup>(٦)</sup> فى مكان كان صحيحا. إلا أنه لا يكون حداً بل علامة. فإنهم يفسرون المتحيز بما يكون فى جهة<sup>(٧)</sup> أو حيز ، ويشغل ذلك الحيز ، ويتبع ذلك منع المتحيز الآخر أن يكون معه فى تلك الجهة أو الحيز.

وقوله : وأحالوا [١١] وجود عرض ليس بقائم بمتحيز ، صحيح إن أراد<sup>(٨)</sup> بالمتكلمين بعضهم لاكلهم. فإن مشايخ المعتزلة مع كثافة سوادهم<sup>(٩)</sup> - يقولون : إرادة الله تعالى عرض حادث لا فى محل.

قال : وقد أثبت الفلاسفة جواهر عقلية ليست بمتحيزة<sup>(١٠)</sup>. ولأن المتحيز شىء ما له حيزٌ وقابل التحيز<sup>(١١)</sup> غير<sup>(١٢)</sup> نفس التحيز. فإن<sup>(١٣)</sup> ما يقبل التحيز هو المادة ، ونفس التحيز صورة فيها. فهو ، أى<sup>(١٤)</sup> المتحيز<sup>(١٥)</sup> ، إذن جوهر مركب من مادة وصورة.

---

(١) أ ، د : فالحكماء.	(٢) د : كى تخرج عنه الصورة.
(٣) د : - إذ.	(٤) د : مهم.
(٥) د : محتاج.	(٦) د : لا يكون.
(٧) د : جهته.	(٨) د ، ر : أراد.
(٩) ر : رادهم.	(١٠) د : بمتحيز.
(١١) د : الحيز.	(١٢) د : عند.
(١٣) د : فانه.	(١٤) أ : ان.
	(١٥) د : - أى المتحيز.

أقول<sup>(١)</sup> : القول بأن قابل التحيز غير نفس التحيز ، يحتاج إلى برهان أولاً على<sup>(٢)</sup> إثبات المباينة بين قابل التحيز ونفس التحيز<sup>(٣)</sup> . وعلى تقدير ثبوت<sup>(٤)</sup> ذلك تكون الصورة قائمة وهو لم يورد للجواهر حدا يشملها ، ويخرج العرض عنه . وفي جميع ذلك مباحث دقيقة<sup>(٥)</sup> وهو اقتصر على الدعوى المجردة عن الدليل .

ثم قال<sup>(٦)</sup> : والجواهر يستحيل أن يتركب من عرضين . فهما<sup>(٧)</sup> اذن جوهرا ن غير متحيزين . فقد خرج من المتحيز ما ليس بمتحيز ، وهذا أعجب .  
أقول : ترك<sup>(٨)</sup> ههنا<sup>(٩)</sup> قسما<sup>(١٠)</sup> آخر ، وهو أن يتركب من جواهر وعرض . ولم يُبين<sup>(١٢)</sup> أولا استحالة تركيب<sup>(١١)</sup> الجواهر من عرضين يقوم أحدهما بالآخر ، ثم استحالة تركيبه من جواهر وعرض .  
فإن قيل : الأول ظاهر الاستحالة لاستحالة<sup>(١٣)</sup> تقدم أحدهما على الآخر ، ولذلك<sup>(١٤)</sup> لم يذكره .

قيل : هذا ليس بذلك الظاهر . فإن الحكماء يقولون باحتياج الهيولى إلى الصورة والصورة إلى الهيولى<sup>(١٥)</sup> من جهتين . وإذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز أن يكون مثل ذلك<sup>(١٦)</sup> في ذينك العرضين ؟

وأما الثاني فأجوب<sup>(١٧)</sup> إلى البيان . على أن جميع المتكلمين يقولون : الجسم مؤلف<sup>(١٨)</sup> من جواهر لا تتجزأ . ويطلقون اسم الجواهر على الجسم الذي

(١) د : - أقول . (٢) د : - على .

(٣) د : + ثم على وجود قابل المتحيز . (٤) د : مثبوت .

(٥) د : صفه || (٦) د : - قال .

(٧) د : فيهما . (٨) في أ ، د : يراد ، هكذا ويمكن أن تقرأ : يزداد أو يرد وكذلك .

(٩) د : هنا (١٠) في أ ، د : قسم ، د : أقسم .

(١١) د : تركيب . (١٢) أ ، د : للاستحالة .

(١٣) د : وكذلك . (١٤) د : - إلى الصورة والصورة إلى الهيولى .

(١٥) د : تلك . (١٦) د : فلرجوع .

(١٧) د : المؤلف .

هو جواهر مع التأليف . والتأليف عندهم عرض . ولما لم يمتنع عندهم تركيب  
جواهر ، هو الجسم ، من جواهر وعرض ، فلم لا يجوز أن يتركب المتحيز أيضا  
من جزئين<sup>(١)</sup> : جواهر قابل وصورة هي عرض ؟ وما لم يقم برهان على امتناع  
ذلك ، أو جواز تأليف الجسم من عرضين أو امتناع الكل ، لم يحسن التعجب  
منه في اخراج جواهر<sup>(٢)</sup> غير متحيز<sup>(٣)</sup> من الجواهر المتحيز .

قال : وأما الفلاسفة فقد اثبتوا جواهر<sup>(٤)</sup> عقلية ليست بمتحيزات مثال  
العقول والنفوس والمواد والصور . وأثبتوا أعراضا ليست قائمة بمتحيزات [١٣]  
مثل الحركات في الكم والكيف وغير ذلك .

أقول : النقل الأخير ظاهر الفساد . فإن الحركات عند الفلاسفة أربع  
حركات :

في الكم : وهو ازدياد الجسم في مقداره أو انتقاصه فيه .  
وفي الكيف : وهو حدوث عرض بالفعل في جسم على سبيل  
التدرج كالاسوداد<sup>(٥)</sup> والابيضاض .  
وفي الوضع : وهو تبدل<sup>(٦)</sup> الأوضاع للجسم الواحد على  
سبيل التدرج .

وفي الأين : وهو انتقال الجسم من مكان إلى مكان ، وكل  
ذلك يختص بالاجسام التي هي المتحيزات .

وقد ماؤهم<sup>(٧)</sup> أطلقوا اسم الحركة على الكون بعد الفساد  
وعلى<sup>(٨)</sup> العكس . وهذا أيضا يختص بالاجسام . فإذا ليس عندهم

(١) د : حيزين .

(٢) د : جو . (٣) د : في الاصل : المتحيز .

(٤) د : - ابتداء من "جواهر . . . والصور"

(٥) د : كالاسوداد . (٦) د : تبدل .

(٧) د : في الاصل : وقد ماؤهم . (٨) د : أو على .

حركة لا تقوم<sup>(١)</sup> بمتحيز ألْبَتَة . بل عندهم أعراض ليست قائمة بالمتحيزات كالاستعداد ، والفعل والانفعال ، وكالأعراض النفسانية والأعراض التي تقوم بأعراض أخرى . فإنها لا تقوم ، أول قيامها بالمتحيزات ، وإن كانت تقوم مع محالّها بها .

والحركة ليست عرضاً واحداً قائماً ببعض الأعراض ، لأنها لو كانت كذلك لكانت تحت مقولة واحدة . [ و ] لا [ ينبغي أن ] يقال إنها من مقولة الانفعال ، لأن الذي من [ ١٤ ] مقولة الانفعال هو المتحرك لا الحركة<sup>(٢)</sup> ، وهو حالة للجسم من حيث يعرض له أحد الأمور المذكورة .

قال : وقد أورد ابن سينا تقسيماً في مبدأ<sup>(٣)</sup> إلهيات النجاة ، وادعى أنه حاصر لجميع أقسام الموجودات وأنقله<sup>(٤)</sup> على وجهه<sup>(٥)</sup> ثم أبين وجه الخطأ فيه<sup>(٦)</sup> .

أقول : أما نقل دعواه بأنه حاصر لجميع أقسام الموجودات ففيه نظر . إذ لا توجد فيه هذه الدعوى صريحاً غير قسمة<sup>(٧)</sup> الوجود إلى الجوهر والعرض كما فعله .

ثم إنه نقل قوله ، وهو هذا : إذا اجتمع ذاتان ، ثم لم تكن ذات كل واحدة [ منهما ] غير مجامعة<sup>(٨)</sup> للآخر بأسره كالحال في الوجود والحائط ، فانهما وإن اجتمعا فداخل الوجود غير مجامع لشيء من الحائط ، بل إنما يجامعه بسيطه<sup>(٩)</sup> فقط . فإذا لم يكن كما الوجود<sup>(١٠)</sup> والحائط ، بل كان كل واحد منهما

(١) د : لا تقدم .

(٢) د : المتحرك لا متحرك .

(٣) د : لعلها في مبتدأ .

(٤) د : فأنقله .

(٥) د : وجهته .

(٦) د : وجوده المطابق .

(٧) د : بسيط ، ولعلها : بسطحه .

(٨) د : بسطحه .

(٩) د : لا تقدم .

(١٠) د : للوجود .



يوجد شائعا لجميع ذاته في الآخر ، ثم كان أحدهما ثابتا حال مفارقة الآخر ، وكان أحدهما مفيدا لمعنى به يصير الشيء موصوفا [ بصفة ] والآخر مستفيدا له ، فإن الثابت [ ١٥ ] والمستفيد لذلك ، يسمى محلا والآخر يسمى حالا فيه .

ثم إن كان المحل مستغنيا في قوامه عن الحال فيه ، فإننا نسميه موضوعا له <sup>(١)</sup> ، وإن لم يكن مستغنيا لم نسمه موضوعا له <sup>(٢)</sup> ، بل ربما <sup>(٣)</sup> سميناه هيولى . فكل ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر . وكل ذات قوامه في موضوع <sup>(٤)</sup> فهو عرض . وقد يكون الشيء في المحل ويكون مع ذلك جوهرأ لا في موضوع <sup>(٥)</sup> إذا كان المحل القريب ، الذي هو فيه ، متقوما به ليس متقوما بذاته ، ثم مقوما له ونسميه صورة . وأما إثباته فقد يأتيينا من بعد .

وكل جوهر ليس في موضوع <sup>(٦)</sup> ، فلا يخل : إما أن لا يكون <sup>(٧)</sup> في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل فإننا نسميه صورة مادية وإن لم يكن في محل أصلا : فإما أن يكون محلا بنفسه لا تركيب فيه أو لا يكون . فإن كان محلا بنفسه فإننا <sup>(٨)</sup> نسميه الهيولى المطلقة . وإن لم يكن : فإما أن يكون مركبا مثل أجسامنا المركبة من مادة وصورة جسمية وإما أن لا يكون <sup>(٩)</sup> ونحن نسميه صورة مفارقة كالعقل والنفوس . وأما اذا كان الشيء في محل هو موضوع ، فإننا <sup>(١٠)</sup> نسميه عرضا [ ١١ ] .

- قال : وقد ذكر قبل هذا الفصل أن الموجود ينقسم نحواً من القسمة إلى جوهر وعرض . وذكر <sup>(١١)</sup> بعده في فصل إثبات واجب الوجود ، فقال : لا شك أن

- 
- |                                 |                        |
|---------------------------------|------------------------|
| (١) أ - له .                    | (٢) د - له .           |
| (٣) د : انما .                  | (٤) د : موضع .         |
| (٥) د : موضع .                  | (٦) د : موضع .         |
| (٧) د : يكون في محل اصلا أو ... |                        |
| (٨) د : فانما .                 | (٩) د : فاما أن يكون . |
| (١٠) د : فانما .                |                        |
| (١١) د : وذلك .                 |                        |

ههنا<sup>(١)</sup> وجودا . وكل وجود<sup>(٢)</sup> فإما واجب وإما ممكن . ثم قال<sup>(٣)</sup> مبتدئاً بالمصارعة . . . .

قأقول فى الاعتراض ، وبالله التوفيق ، : القسمان الأولان وهما الجوهر والعرض<sup>(٤)</sup> أحدهما من أقسام الوجود من حيث هو وجود مطلق أو من أقسام الوجود من حيث هو وجود ممكن ؟ فإن كان الأول فواجب الوجود داخل فى قسم الجوهر ، وإلا كان من قسم العرض ، ثم ينقسم الجوهر إلى واجب لذاته وإلى ممكن لذاته . أقول : قسمة<sup>(٥)</sup> الوجود من حيث هو وجود مطلق محال . فإن الشيء من حيث هو ذلك الشيء ، يستحيل أن ينقسم إلى متباينين هما<sup>(٦)</sup> غير ذلك الشيء . وإذا اعتبرت قسمة فلا تؤخذ<sup>(٧)</sup> مع هذه الحثية ، بل يؤخذ<sup>(٨)</sup> الشيء بلا تقييد بشرط مع تجويز التقييد والتقسيم<sup>(٩)</sup> ، فتتضاف<sup>(١٠)</sup> إلى مفهومه مفهومات آخر ، ويصير مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات قسما .

وقسمة الوجود بالجوهر والعرض ليس بموقوف على اعتبار الإمكان مع الوجود ، وإلا [ ١٧ ] لما<sup>(١١)</sup> أحتيج فى اثبات الامكان للجواهر والاعراض إلى دليل . ووقوع<sup>(١٢)</sup> الجواهر والأعراض جميعا فى أحد<sup>(١٣)</sup> قسمى الواجب والممكن لا يوجب وجوب [ وجود ] أحد القسمين مع مورد<sup>(١٤)</sup> القسمة .

ثم إن كانت القسمتان<sup>(١٥)</sup> كلتاهما حاصرتين : فإما أن يكون المورد<sup>(١٦)</sup>

- 
- |   |                                |
|---|--------------------------------|
| (١) د : - ههنا .  | (٢) د : مكرر : وكل وجود .      |
| (٣) د : - قال .   |                                |
| (٤) د : ساقط ابتداء من " والعرض أحدهما . . . . من أقسام " . |                                |
| (٥) د : قسم .   | (٦) د : وهما .                 |
| (٧) يمكن ان تقرا : توجد .                                   | (٨) يمكن ان تقرا أيضا : توجد . |
| (٩) د : بقسم .  | (١٠) د : فيضاف .               |
| (١١) د : بما .  | (١٢) د : وقوع .                |
| (١٣) د : واحد .   | (١٤) د : جوهر رد !!            |
| (١٥) د : القسمان .  | (١٦) د : الموجود رد !!         |

فيهما واحداً يلزم هناك أن يكون الواجب والممكن معا مساويين للجوهر والعرض ، وإما أن يكون المورد فيهما<sup>(١)</sup> بمعنيين . فإن كانت احدهما<sup>(٢)</sup> غير حاصرة ، جاز اتحاد الموردين أو اختلافهما<sup>(٣)</sup> .

والوجود الذي هو<sup>(٤)</sup> مورد القسمة يمكن أن يؤخذ<sup>(٥)</sup> ها هنا بالوجهين ، وبيان ذلك أنهم ربما أطلقوا إسم الوجود وإسم الموجود<sup>(٦)</sup> بمعنى واحد ، فيكونان إسمين مترادفين فتارة يطلقونهما بحيث يشمل معناهما الواجب الوجود القائم بذاته ، والوجود العارض للماهيات التي لها مفهومات غير معنى الوجود جميعا . وتارة يطلقونهما بحيث لا يشمل الوجود القائم بذاته ، فيكون هذا الإطلاق أخص من الأول وأيضا ربما يطلقونهما بمعنيين : أما الوجود ، فبالمعنى الشامل للوجودين . وأما الوجود فبالمعنى الخاص بذوى الماهيات . وإذا تبين ذلك [١٨] نقول:

فالموجود<sup>(٧)</sup> المقسوم<sup>(٨)</sup> بالواجب والممكن هو بالمعنى العام . وأما المقسوم<sup>(٩)</sup> بالموجود لا في موضوع وبالموجود في موضوع : فإن عنى بالموجود لا في موضوع صنفان<sup>(١٠)</sup> : أحدهما أنه كائن والثاني أنه ليس في موضوع . فالمعنى المقوم<sup>(١١)</sup> هو أيضا عام كالأول . ويكون الواجب داخلا في أحد القسمين ، فإنه موجود وليس في موضوع . وبهذا المعنى كان<sup>(١٢)</sup> إطلاق إسم الجوهر عليه بحسب<sup>(١٣)</sup> المعنى وإن منع منه مانع بحسب<sup>(١٤)</sup> اللفظ .

وإن عنى<sup>(١٥)</sup> بالموجود لا<sup>(١٦)</sup> في موضوع صفة واحدة وهي<sup>(١٧)</sup> أن<sup>(١٨)</sup> يوجد

- 
- |                           |                          |
|---------------------------|--------------------------|
| (١) أ ، ر : فيها .        | (٢) أ ، ر : إحداهما .    |
| (٣) د : واختلافهما .      | (٤) د : - هو .           |
| (٥) يمكن ان تقرا : يوجد . | (٦) د : الوجود الموجود . |
| (٧) د : فالوجود .         | (٨) أ ، ر : المقوم .     |
| (٩) د : والمقسوم .        | (١٠) د : صفتان .         |
| (١١) د : المقسوم .        | (١٢) د : كون .           |
| (١٣) أ ، د : بحيث .       | (١٤) د : بحيث .          |
| (١٥) د : نهى .            | (١٦) د : ولا .           |
| (١٧) د : هى .             | (١٨) د : انه .           |

لا فى موضوع ، والشئ الذى يوجد لا فى موضوع تكون هويته غير هذه الصفة<sup>(١)</sup> . فإن هذه الصفة لا تقتضى كونه موجودا مطلقا . بل إنما تقتضى أنه إذا وُجد وُجد لا فى موضوع وأعتبر<sup>(٢)</sup> مثله فى الموجود فى موضوع . وبهذا الوجه يكون المقوم<sup>(٣)</sup> بالمعنى الخاص معنى<sup>(٤)</sup> الوجود العارض للماهيات : إما أن يعرضها - حين يعرضها<sup>(٥)</sup> - بحيث لا يصير بعد العروض فى موضوع . وإما أن يعرضها فيصير بعد العروض فى موضوع . وأما إن كان المورد واحداً والقسمة الثانية<sup>(٦)</sup> غير حاصرة ، فحكمه ظاهر .

ولما غفل المصارع عن هذه الاعتبارات ، وأخذ الوجود بمعنى واحد [١٩] والموجود<sup>(٧)</sup> لا فى موضوع بمعنى واحد ، وجد القسمة التى ظنها حاصرة : تارة تقع على قسمين وتارة على قسمين هما قسمان لأحد ذينك القسمين ، فظن أنه صرع<sup>(٨)</sup> خصمه وهو انصرع بالحقيقة من حيث جهله بمراده .

قال : ويلزم أن تكون الجوهرية جنسا والوجوب فصلا . فيكون واجب الوجود مركبا من جنس وفصل . وتؤكد<sup>(٩)</sup> هذا فى الإلزام بقوله فى رسم الجوهر : إنه الموجود لا<sup>(١٠)</sup> فى موضوع . فإن واجب الوجود موجود لا فى موضوع<sup>(١١)</sup> .

أقول : قد أخطأ فى ظنه أن كل شيء يدخل تحت شيء كان ذلك الشيء جنسا<sup>(١٢)</sup> له وتميز<sup>(١٣)</sup> بفصل ثبوتى حتى يصير مركبا . وقد بان بما قررنا<sup>(١٤)</sup> أن الواجب يدخل تحت الجوهر ، بمعنى كونه موجودا غير عارض لشيء لا

- 
- |                         |                         |
|-------------------------|-------------------------|
| (١) د : غير صفته .      | (٢) د : - و .           |
| (٣) د : المقسوم .       | (٤) د : يعنى .          |
| (٥) د : - حين يعرضها .  | (٦) أ ، ر : - الثانية . |
| (٧) د : الوجود .        | (٨) د : صريح .          |
| (٩) د : ويتأكد .        | (١٠) د : - لا .         |
| (١١) د : مكرر : موضوع . | (١٢) د : جنس .          |
| (١٣) أ ، ر : ويتميز .   | (١٤) د : هما قررنا .    |

لماهية ولا لموضوع . ومثل هذا المعنى يدخل تحت الوجود بالمعنى العام . ولا يلزم من دخوله ذلك دخوله تحت جنس يمتاز عن<sup>(١)</sup> غيره بفصل . ولا يلزم من [٢٠] ذلك تركب قوله<sup>(٢)</sup> .

وإنْ اعتذرت عنه بأن الجوهر ماهية ما ، إذا وُجد كان وجوده لا فى موضوع... .

قال : فذلك الاعتذار غير مفهوم من الرسم المذكور مطابقة<sup>(٣)</sup> وتضمنا ، بل مدلول عليه استتباعا والتزاما . وإنْ كان القسمان الأولان ، أعنى الجوهر والعرض ، من أقسام أحد القسمين وهو الممكن . فهو صحيح فى المعنى غير صحيح<sup>(٤)</sup> فى اللفظ .

على أنه قد أتى فى شرح أحد القسمين ، وهو الجوهر ، بما يشمل الأعم ويساويه ، فقال : الجوهر هو<sup>(٥)</sup> الموجود لا فى موضوع . وهذا بعينه يشمل الواجب الوجود ويساويه . ثم<sup>(٦)</sup> إنى لا أنكر أن اللفظ<sup>(٧)</sup> العام ينقسم أنحاء<sup>(٨)</sup> من<sup>(٩)</sup> القسمة<sup>(١٠)</sup> من وجوه<sup>(١١)</sup> مختلفة ، كما يقال : الموجود ينقسم نحوا من القسمة إلى ما له أول وإلى ما لا أول له . ونحوا من القسمة إلى علة ومعلول . ونحوا من القسمة إلى واجب وممكن . لكن الجوهر والعرض بخلاف ذلك . بل هما من أقسام الممكن لا من أقسام الوجود .

أقول : ليس الأمر على ما ظننه . فإن معنى الموجود بحسب اللغة هو الشيء ذو الوجود . ومعنى قوله : لا فى موضوع ، لا يحصل فى موضوع<sup>(١٢)</sup> ، فإن الجار والمجرور فيه يتعلق بفعل مضمر . وها هنا<sup>(١٣)</sup> لا فعل إلا ما يرادف<sup>(١٤)</sup> معنى الوجود ، كالحصول والكيونة والثبوت وغير ذلك .

---

(١) د : من .	(٢) د : + ذات .
(٣) د : المطابقة .	(٤) د : - غير صحيح .
(٥) د : - هو .	(٦) د : - ثم .
(٧) د : اللفظ .	(٨) د : أنما .
(٩) أ ، ر : - من	(١٠) د : القسم .
(١١) د : وجوده .	(١٢) أ ، ر : الموضوع .
(١٣) د : وهيتا !!	(١٤) د : بما يرادف .

فمعنى قولهم الموجود [٢١] لا فى موضوع بالمطابقة من حيث اللغة<sup>(١)</sup> هو الشيء الموجود<sup>(٢)</sup> غير الحاصل فى موضوع. وهذا مطابق لما فسروه به حين حملوه على الجوهر.

ولو لم يكن اللفظ دالا على هذا المعنى بالمطابقة ، لما قالوا إنه بالاشتراك يدل على معنيين . فإنه لا يقال للدال على مفهوم إسم أو على لازم مفهومه بالتبعية لا بالوضع<sup>(٣)</sup> إسم مشترك. ولو كان كذلك ، لما<sup>(٤)</sup> وجد اسم<sup>(٥)</sup> غير مشترك. فإن كل معنى له لازم [ و ] أول لوازمه سلب ما عداه عنه. وباقى<sup>(٦)</sup> الكلام قد مرَّ ما يجب أن يقال فيه.

قال : ونعود إلى الوجود ، وأنه هل يقبل<sup>(٧)</sup> القسمة أم لا ، إن شاء الله تعالى . وأما قوله إذا اجتمع ذاتان ، ثم لم تكن ذات كل واحد منهما غير<sup>(٨)</sup> مجامع للآخر بأسره ..... إلى قوله ..... كان كل واحد منهما وجد شائعا<sup>(٩)</sup> فى الآخر بأسره<sup>(١٠)</sup>.

أقول : فهذه القضية منتقضة من وجوه<sup>(١١)</sup> ، والتالى لم يلزم المقدم لزوما<sup>(١٢)</sup> بيّنا ولا غير بيّن فإن العرضين ذاتان تجتمعان فى محل ، ثم لا يكون كل واحد منهما غير مجامع للآخر بأسره ولا شائعا فى الآخر بأسره.

أقول : ليت شعرى ، أى معنى تصور للمجاعة والشيوع<sup>(١٣)</sup> ، حتى تفوه [٢٢] بمثل هذه الخرافات. فإن معنى المجاعة والشيوع بالأسر<sup>(١٤)</sup> هو

(١) د : الكفه . (٢) آ ، ر : والموجود .

(٣) د : بالوضع . (٤) د : أما .

(٥) د : - اسم . (٦) آ ، ر : وما فى .

(٧) د : + الوجود . (٨) د : ناقص ابتداء من " غير مجامع ..... كان كل واحد منهما "

(٩) د : سابقا . (١٠) د : + قال القضية .

(١١) د : وجوده . (١٢) د : + ما .

(١٣) د : الشيوعه . (١٤) د : بالأسمى .

أن لا يوجد أحد العرضين فى محل إلا وقد وُجد معه<sup>(١)</sup> العرض الآخر . بل لا يمكن أن يشار إلى<sup>(٢)</sup> أحدهما إشارة حسية إلا وتكون تلك الإشارة بعينها إشارة<sup>(٣)</sup> إلى الآخر ، كالجسم الذى يجتمع فيه السواد والحرارة<sup>(٤)</sup> ، ولا يوجد جزء منه أسود إلا وكان مع ذلك حارا . وهو يقول : ليس<sup>(٥)</sup> بمجامعة ولا شيوع . وكان من الواجب عليه أن يفسر معنى الجامعة والشيوع بخلاف ما يقتضيه العرف ، ثم ينكرها هنا المعنى المتعارف .

قال : والحال فى الهيولى والصورة بخلاف ذلك . فإن الصورة ليست شائعة فى الهيولى<sup>(٦)</sup> بأسرها ، والهيولى ليست بشائعة فى الصورة ولا مجامعة لها ببسيطها . فلم تكن واحد [ ة ] منهما شائعة<sup>(٧)</sup> فى الأخرى بأسرها .

أقول : إن لم تكن الهيولى شائعة فى الصورة ، كان جزء من الهيولى لم يكن له صورة ، وهذا كما تسمعه .

ثم قال : والحال فى الجسم والعرض كذلك . فإن العرض يوجد شائعا فى الجسم بأسره ، والجسم ليس بشائع [ ٢٣ ] فى العرض بأسره ولا مجامع له ببسيطه .

أقول : أما الأقسام فى موضوع أو لا فى موضوع ، فهى جارية مع الأنواع مجرى واحدا<sup>(٨)</sup> . وأما القسمة العقلية فلا تقتضى جواز وجود الأقسام . فإن المحال أحد الأقسام العقلية وليس بجائز الوجود . وأما البرهان المقتضى لتحقيق وجود الأقسام فشيء خارج عن القسمة وهو هنا يبحث فى حصر أقسام الوجود ، كما وسم الباب به لا فى إقامه البرهان على أعيان الموجودات .

---

(١) د : معنى .	(٢) د : اليه .
(٣) د : - بعينها اشاره .	(٤) د : والحراره .
(٥) د : ليس يقول .	(٦) د : - " فى الهيولى بأسرها . . . . . ليست بشائعه " .
(٧) فى الاصل : شائعا .	(٨) أ ، ر : واحد .

ثم قال : ونحن نورد ، بتوفيق الله تعالى ، تقسيما حاصرا لذلك كله  
لنمتاز قوة عن قوة ورجل عن رجل .

أقول : فلننظر<sup>(١)</sup> فيه ونحكم بما يقتضيه العقل والإنصاف .

قال : فنقول الوجود الذى له معنى يرتسم فى العقل ويشمل ماهيات  
الأشياء شمولاً بالسوية ، فهو القابل للقسمة العقلية .

أقول : الوجود لا يشمل الماهيات إلا شمول الأعراض لمعرضاتها وشمول  
الأعراض لمعرضاتها قد يكون بالسوية وقد لا يكون . والوجود من جملة ما لا  
يشمل الواجب والممكن ، ولا الجوهر بالسوية ، فهذا [٢٤] الوجود الذى<sup>(٢)</sup>  
يشملها بالسوية ، ليس المفهوم منه ما يفهمه العقلاء من لفظة<sup>(٣)</sup> الوجود . فإذا  
هو إنما يقسم ما اخترع<sup>(٤)</sup> العقل غير مطابق للخارج بل للوجود المتعارف .

قال : فإن ما لا يكون من الأسماء المتواطئة لا يقبل التقسيم من حيث

المعنى .

أقول : فزعمه<sup>(٥)</sup> قول العقلاء : السواد إما حالك كسواد الغراب ، أو غير  
حالك كسواد الرماد ، والبياض إما يقق كيباض الثلج أو غير يقق كيباض  
العاج ، ليس بقسمة معنوية . فقد ظهر أن الرجل يخترع معانى غير متعارفة<sup>(٦)</sup>  
بحسب تخيلاته المشوشة ، ثم يتكلم عليه ولا يلتفت إلى تعارف الناس فى  
العبارات .

قال : وذلك ينقسم بالقسمة<sup>(٧)</sup> الأولى إلى ما يكون محلاً لحال<sup>(٨)</sup> ، وإلى ما

يكون حالاً فى محل ، وإلى<sup>(٩)</sup> ما يكون قائماً بنفسه ، ليس بمحل ولا حالاً<sup>(١٠)</sup>

فى محل . .

(٢) ١ ، ر : - الذى .

(٤) د : اضرع !!

(٦) ١ ، ر : متعارف .

(٨) د : الحال .

(١) د : فلننظر .

(٣) ١ ، ر : اللفظ .

(٥) د : فينزع .

(٧) د : القسم .

(٩) د : لا توجد كلمتى " محل وإلى " ومكتوب بدلا من ذلك : ذاتى

(١٠) فى : الاصل : حال .



أقول : إنه ادعى فيه القسمة الأولى . والقسمة الأولى<sup>(١)</sup> لا تكون قط إلا<sup>(٢)</sup> إلى قسمين : والتثليث إنما يجيء من قسمين ، وإلا لما كانت أجزاء الانفصال محصورة . فهذه ليست بقسمة أولى . وإنما وجب عليه ، لو كان يقسم قسمة أولى ، أن يقول : الوجود ينقسم إلى ما هو محل وإلى ما ليس بمحل<sup>(٣)</sup> [٢٥] . والذي<sup>(٤)</sup> ليس بمحل ينقسم إلى ما هو حال وإلى ما ليس بحال ، حتى يستوفى هذه الأقسام ويتلث<sup>(٥)</sup> الأجزاء .

فإن أراد بقوله ليس بمحل ولا حال في محل معنى غير ما يدل عليه القائم بنفسه ، لا تكون القسمة صحيحة . وإن أراد به تفسيره ، لزم منه أن<sup>(٦)</sup> المحل لا يكون قائما بنفسه ، وهو مناقض بقوله فيما مر<sup>(٧)</sup> أن أحد المحليين ثابت بذاته . وأيضا ينقسم<sup>(٨)</sup> - القسم الثالث من هذه الثلاثة الذي يكون قائما بنفسه وليس بمحل ولا حال - إلى العقول والنفوس والطبائع وذى<sup>(٩)</sup> الجسم ، فإنه داخل فيه إذ لا يعتبر كونه محلا .

وإن أراد بهذا القسم ما يكون مفارقا للمادة ، وجب عليه أن يجعل الأقسام أربعة : حالا ، ومحلا ، ومجموعهما ومفارقا . وادخال الجسم في المحل المركب لا يخلصه<sup>(١٠)</sup> عن فساد هذا التقسيم . فإن المركب من الحال والمحل لا يدخل تحت المحل إلا بالعرض وليس ادخاله تحت المحل بأولى<sup>(١١)</sup> من ادخاله تحت الحال ولا<sup>(١٢)</sup> بنوع آخر من التعسف ، فإن كليهما جزءان<sup>(١٣)</sup> له .

قال : والمحل ما يحله الحال حلول شيوع ، أعنى أن يكون الحال فيه

بحيث هو بأسره .

(١) ١ - : والقسمة الأولى .

(٢) د : - قط الآ .

(٣) د : بمحل .

(٤) د : - : "والذى ليس . . . . والى ما ليس بحال" (٥) د : وتثليث .

(٦) د : - : أن .

(٧) د : - : مر .

(٨) د : وينقسم .

(٩) د : (١١) د : بأول .

(١٠) د : لجليصدر !!

(١١) د : (١٢) د : - : الآ .

(١٢) د : (١٣) د : جزء .

أقول : فيه فساد لفظي ، وهو تعريف المحل بالحال . وأحد المتضايقين [٢٦] لا يعرف بالآخر . وتفسير الطول<sup>(١)</sup> بالشيوخ<sup>(٢)</sup> هو ما أخذه عن ابن سينا بعد أن شنع عليه . وكان مثله قول القائل : الشعير يؤكل ويذم ، وهو قد ذم ثم اكل . إلا أن ابن سينا استعمل هذا المعنى من غير تعريف أحد المتضايقين<sup>(٣)</sup> بالآخر ، وهو أفسده<sup>(٤)</sup> باقتران ذلك به . فظهر الفرق بين قوتيهما في العلم .

قال : وذلك ينقسم إلى<sup>(٥)</sup> ما لا يستغنى في قوامه عن الحال ، ويعنى به أن ما له باعتبار ذاته قوة واستعداد فقط ، وإنما يحصل له الوجود بالحال فيه ، وهو بسيط لا مركب ويسمى<sup>(٦)</sup> الهولي . وإلى ما يستغنى في قوامه عن الحال ، ويسمى الموضوع ويحمل عليه المحمول ، وذلك<sup>(٧)</sup> هو الجسم . أقول<sup>(٨)</sup> : هنا<sup>(٩)</sup> فصح نفسه في قوله ويحمل عليه المحمول<sup>(١٠)</sup> . وذلك أنه ظن أن الموضوع<sup>(١١)</sup> الذي هو محل العرض ، والذي يحمل عليه المحمول شيء واحد<sup>(١٢)</sup> . وهذا شيء يعرف فساد كل من<sup>(١٣)</sup> بأن<sup>(١٤)</sup> له أقل فهم .

أقول هذا المعنى استفاده من ابن سينا . وقوله إنه بسيط لا مركب تحكم . وكان يجب عليه أن يقيم برهانا على أن مثل هذا الشيء لا يجوز أن يكون مركبا .

وفي قوله : وذلك هو الجسم إخراج الأعراض التي في<sup>(١٥)</sup> محل لغيرها

- 
- |                          |   |
|--------------------------|---|
| (١) د : الحول .          | (٢) ١ ، ر : الشيوخ .                                    |
| (٣) ١ ، ر : المتضايقين . | (٤) ١ ، ر : أفسده .                                     |
| (٥) د : سلا .            | (٦) ١ ، ر : وهو .                                       |
| (٧) ١ ، ر - وذلك .       | (٨) ١ ، د - : أقول .                                    |
| (٩) د : ههنا .           | (١٠) ١ : بها نقص ابتداء من قوله وذلك هو الجسم إلى هنا : |
| (١١) د : للموضوع .       | " ويحمل عليه المحمول . "                                |
| (١٢) د : وحده .          | (١٣) د - : من .   |
| (١٤) ١ ، ر - : بأن .     | (١٥) ١ : يمكن ان تقرا : هي .                            |

من القسمة . فانظر كيف يصارع مثل هذا<sup>(١)</sup> الرجل مع هذه البضاعة من العلم ابن سينا [٢٧] ويبارز معه في ميدان الكلام سارقا منه المعاني وواضعا اياها في غير مواضعها مع غلط وتناقض ، وعدم وقوف على المقاصد ، وعدم معرفة<sup>(٢)</sup> بالاصطلاحات .

قال : ولما كان الجسم مركبا من هيولى وصورة ، وهو جوهر ، فجزأه جوهران ، فإن الجوهر لا يتركب من عرضين<sup>(٣)</sup> ، والجسم لا يتركب من جوهرين عقليين .

أقول : هاهنا صار مبرهنأ . وقد مر الكلام في برهانه .

وأما قوله : والجسم لا يتركب من جوهرين عقليين . فإن أراد به أن<sup>(٤)</sup> الجسم لا يتركب<sup>(٥)</sup> من جوهرين شأنهما أن يتعقلا<sup>(٦)</sup> فهو باطل وإن أراد به : أن لا يتركب من جوهرين<sup>(٧)</sup> مجردين<sup>(٨)</sup> ، فهو صحيح . لكن القسمة غير حاصرة : فإن المركب إما : من جوهرين حسيين أو من جوهرين معقولين ، أو من خلط بينهما ، أو من عرضين ، أو من عرض واحد الجواهر المذكورة<sup>(٩)</sup> . وهذا إذا كان التركيب من جزعين وإن كان أكثر من جزعين فزيد<sup>(١٠)</sup> الأقسام ، فعليه إبطال جميع الأقسام حتى ينفي<sup>(١١)</sup> ما يقصده .

قال : وأما الحال فينقسم إلى ما لا يستغنى عنه محله في قوامه ، وهو الصورة الجسمية مثل التحيز والاتصال الذي لا ضد له .

أقول : نسي<sup>(١٢)</sup> ها هنا الصورة النوعية والصورة الكمالية . وقد [٢٨] ادعى حصر جميع الموجودات ، فسقط<sup>(١٣)</sup> من قسمة هذه الصورة .

- 
- |  |                                 |               |
|--|---------------------------------|---------------|
| (١) د : هذا مثل .                        | (٢) د : معرفته .                | (٣) د : عرض . |
| (٤) د : - ان .                           | (٥) د : لا يركب .               |               |
| (٦) في النسخة أ : لعللا ولعلها : يعقلا . | (٧) د : جوهر .                  |               |
| (٨) د : - مجردين .                       | (٩) د : الجوهر المذكور .        |               |
| (١٠) لعلها : فزيد .                      | (١١) يمكن ان تقرا ايضا : يبقى . |               |
| (١٢) د : نسمى .                          | (١٣) أ ، ر : فقط .              |               |

وأما قوله : مثل التحيز... فالتحيز إن أراد به الصورة ، فهو اختراع خاص به لأن<sup>(١)</sup> المتكلمين لا يقولون بوجود الصورة ، والحكماء لا يستعملون لفظ التحيز. إنما التحيز<sup>(٢)</sup> هو صفة عند المتكلمين الذين يقولون بكون المعلوم<sup>(٣)</sup> شيئاً لنوات الجواهر<sup>(٤)</sup> والأعراض تقتضيه<sup>(٥)</sup> لكونها فى أحيان أو فى المحال بعد صيرورتها<sup>(٦)</sup> موصوفة بصفة الوجود . وإن أراد بالتحيز<sup>(٧)</sup> الصورة الجسمية فما معنى قوله : مثل التحيز ؟ بل كان يجب عليه أن يقول : هو التحيز ، فإن التحيز والاتصال الجسمي<sup>(٨)</sup> الذى لا ضد له هو الصورة الجسمية ، فتشبيههما<sup>(٩)</sup> به تشبيه الشيء بنفسه .

قال : وإلى ما<sup>(١٠)</sup> يستغنى عنه المحل فى قوامه ولا يتبدل المحل باستبداله مثل الكون فى المكان والاتصال الذى هو ضد الانفصال ويسمى عرضاً<sup>(١١)</sup> أقول : الكون فى المكان من الأمثلة<sup>(١٢)</sup> التى أوردتها للأعراض<sup>(١٣)</sup> التى لا يخلو المحل منها ، وطلب الفرق بينهما وبين الصور التى يحتاج المحل فى قوامه<sup>(١٤)</sup> إليها ، ثم حكم بامتناع التقصى منه .<sup>(١٥)</sup> وقال : ولأت حين مئاص . وما هنا نقل ذلك المعنى بعينه ، وقد حصل له التقصى والمئاص للذين [٢٩] لم يكونا لغيره<sup>(١٦)</sup> . وقد<sup>(١٧)</sup> قيل إذا لم تستح فاصنع ما<sup>(١٨)</sup> شئت . قال : واقسام الاعراض غير محصورة بالنفى والاثبات فى عدد ؛ الا أنها حُصرت بالمقولات التسع ، وقد حُصرت فى الكم والكيف .

- 
- |                                 |   |                  |
|---------------------------------|---|------------------|
| (١) د : لا .                    | (٢) د : - إنما التحيز .                               | (٣) د : للمعوم . |
| (٤) د : وأشياء النوات الجواهر . | (٥) أ ، ر : مقتضية .                                  |                  |
| (٦) د : صيرتها .                | (٧) فى النسخة د : وإن أراد به - التحيز ، وفى النسختين |                  |
| (٨) د : الجسم .                 | أ ، ر : وإن أراد به التحيز .                          |                  |
| (٩) د : فتشبيها !!              | (١٠) د : ما لا .                                      |                  |
| (١١) د : عرضها .                | (١٢) أ : أمثلة .                                      |                  |
| (١٣) د : الأعراض .              | (١٤) مطبوسه فى النسخة ر .                             |                  |
| (١٥) د : - و .                  | (١٦) د : يعمره .                                      |                  |
| (١٧) د : + يحصل .               | (١٨) أ ، د : - ما .                                   |                  |

أقول : اذا لم تكن الأعراضُ محصورةً ، فكيف يمكن استيعاب أقسام الموجودات حسبما ادّعاه في القسمة إذ من الجائز<sup>(١)</sup> أن يكون عرضُ آخر موجوداً . وهذا أيضا كالأول .

ثم قال : وكذا الحال<sup>(٢)</sup> في العقل والنفس ، فانهما ذاتان تجتمعان ولا يجمع أحدهما الآخر ببسيطه<sup>(٣)</sup> ولا يكون شائعا . ومع هذا يقول لكلام غيره إنه بكلام المجانين أشبه . فمَثَلُهُ في ذلك ما قيل رمتني بذاتها وانسلت .

ثم قال : فَعَلِمَ من ذلك أن الاجتماع على وجوه<sup>(٤)</sup> وانحاء شتى . فاجتماع المثليين والجسمين غيرُ ، واجتماع<sup>(٥)</sup> العرضيين غيرُ ، واجتماع الهيولى والصورة غيرُ ، واجتماع الجواهر العقلية غيرُ . فكيف سردها سردا واحدا رميا في عماية<sup>(٦)</sup> ، وليس ذلك على منهاج المنطق .

أقول : مَثَلُهُ كما قال ابن سينا عن ارسطاطاليس بكلام غير الذي<sup>(٧)</sup> ادّعى أنه [٢٠] يتكلم بالمنطق أنه يتمنطق على المشائين . فهذا ايضا يتمنطق على ابن سينا من غير معرفة بالمنطق . قال<sup>(٨)</sup> وقوله :<sup>(٩)</sup> ثم إن كان احدهما ثابتا<sup>(١٠)</sup> حاله مفارقة الآخر قسم لاقسيم<sup>(١١)</sup> له ، بل حقه أن يقول : أو لا يكون ثابتا حالة مفارقة الآخر ، فإنْ ذَكَرَ<sup>(١٢)</sup> أحد القسمين لايدل على الآخر .

أقول : لا يُعبّر عن الذاتين المجتمعين بالقسمين ، انما يقال في

(١) د : الجانب . (٢) د : الحل .

(٣) د : ببسيط . (٤) د : وجوده .

(٥) د : ناقص ابتداء من " واجتماع الجواهر . . الهيولى والصورة غير "

(٦) د : عماء ، ر : اعماء . (٧) أ : انى لو .

(٨) المقصود هنا الشهر ستانى . (٩) المقصود / ابن سينا .

(١٠) د : ثابتا . (١١) ر : لاقسم . (١٢) د : ذلك .

المتعانددين . وما هنا ليس من حقه أن يقول : أو لا يكون ثابتا . إنما ذلك من حق المنفصلات ، بل من حقه أن يقول : والآخر غير ثابت<sup>(١)</sup> وإنما لم<sup>(٢)</sup> يذكر<sup>(٣)</sup> تلك القرينة لعدم<sup>(٤)</sup> الحاجة إليها . وهذا الرجل مع فرط تمنطقه لم يفرق بين المتصلة والمنفصلة . فإن ابن سينا اورد مقدما بمتصلة تالية ، سيورده قبل سبقه عليه بانه لم يذكر ما يقابله<sup>(٥)</sup> . كأنه فهم من قوله إن<sup>(٦)</sup> كان : إما أن يكون<sup>(٧)</sup> حتى يتم كلامه أو لا يكون . اترى<sup>(٨)</sup> لو قال : إن كان العدد زوجا كان منقسما بمتساويين ، لوجب عليه أن يقول : أو<sup>(٩)</sup> كان فردا فانظروا يا أولى الالباب في هذا التحكم البارد [٣١] .

قال : ثم غير العبارة<sup>(١٠)</sup> إلى قوله : أو كان أحدهما مفيدا لمعنى<sup>(١١)</sup> به يصير الشيء موصوفا والآخر مستفيدا ، وهو تقسيم صحيح . أقول : التقسيم صحيح على انه لم يذكر هناك غير الثابت ، وذكر هاهنا المستفيد ، ولأنه يريد نفس المحل ، وهو الموصوف بالثابت<sup>(١٢)</sup> والمستفيد . وإذا تغير المحل تغير الحال قياس ما بحكم في الأول أن يقول : وإن كان احدهما مفيدا لمعنى أو كان غير مفيد ، حتى تكون القسمة صحيحة .

وإن اراد بالقسمة الصحيحة أنه ذكر حكم كل واحد من المتقابلين ، فقد ذكر في الاول ايضا بقوله مع مفارقتها<sup>(١٣)</sup> الآخر . فانه جعل في الاول لأحدهما<sup>(١٤)</sup> الثبات<sup>(١٥)</sup> وللآخر<sup>(١٦)</sup> المفارقة التي هي الزوال ، وفي<sup>(١٧)</sup> الثاني لأحدهما الإفادة وللآخر<sup>(١٨)</sup> الاستفادة فأى شيء اوجب فساد الأول وصحة الثاني ؟

---

(١) د : ثابتا .	(٢) د : - لم .
(٣) د : ذكر .	(٤) د : - لعدم .
(٥) د : يقال .	(٦) مكرر في د : أن .
(٧) د : يكتب .	(٨) د : أبدي .
(٩) د : لو .	(١٠) د : - العبارة .
(١١) د : المعنى .	(١٢) د : الثابت .
(١٣) د : مفارقة .	(١٤) د : أحدهما .
(١٥) د : والثبات .	(١٦) د : والثبات .
(١٧) د : والثبات .	(١٨) د : والثبات .

قال : إلا انه جعل الثابت والمستفيد مَحَلًا ، وغير الثابت المفيد حالاً .  
ويلزم<sup>(١)</sup> عليه<sup>(٢)</sup> أن يجعل الصورة غير الثابتة مع انها مفيدة ، والهيولى ثابتة مع  
انها مستفيدة . والثابت بالمفيد اولى من<sup>(٣)</sup> المستفيد .

أقول : انما جعل المحل ثابتا والحال زائلا<sup>(٤)</sup> لدوام وجود الهيولى [٣٢]  
وزوال الصورة عنها فى الكائنة الفاسدة ودوام وجود الجسم وزوال الأعراض  
عنه . وانما جعل المحل مستفيدا والحال مفيدا ، لأن المحل قابلٌ مستفيدٌ  
يتصف بالحال<sup>(٥)</sup> والحال فاعلٌ مخرج<sup>(٦)</sup> من القوة إلى الفعل يفيد صفةً  
لمحلها . وأما الحكمُ بأنَّ الثابت<sup>(٧)</sup> بالمفيد اولى من المستفيد<sup>(٨)</sup>، فكلام شعري  
لاطائل تحته ، تعلمه من قوم<sup>(٩)</sup> يبنون قواعد كلامهم على أمثال هذه الدلائل .

قال : على أن المحل قد يكون الهيولى<sup>(١٠)</sup> ، وهو ما لا يستغنى فى قوامه  
عن الحال فيه ، وهو الصورة . وقد يكون جسما ، وهو ما يستغنى فى قوامه عن  
الحال فيه ، وهو العرض . وأحد المحلين ثابتٌ فى الحال والثانى ثابت بذاته ،  
فكيف يستويان فى المحلية .

أقول : إنه اعترف بانهما مستويان فى الثبات، الا ان ثبات<sup>(١١)</sup> احدهما  
من حاله وثبات<sup>(١٢)</sup> الآخر من ذاته . فلما تساويا<sup>(١٣)</sup> فى معنى الثبات ، استويا  
فى المحلية . ولما تباينا فى الاحتياج إلى الحال والاستغناء عنه ، تباينا فصار  
أحدهما هيولى والآخر موضوعا .

قال : على انه سمي المحل الذى يستغنى فى قوامه عن الحال موضوعا

- 
- |                     |                         |
|---------------------|-------------------------|
| (١) د : ولا يلزم .  | (٢) د : - عليه .        |
| (٣) د : ف .         | (٤) د : زائدا .         |
| (٥) د : بالطلّى .   | (٦) د : فخرج .          |
| (٧) د : الثابت .    | (٨) أ ، ر : بالمستفيد . |
| (٩) د : قوه .       | (١٠) أ ، ر : هيولى .    |
| (١١) أ ، ر : ثابت . | (١٢) أ ، ر : ثابت .     |
|                     | (١٣) د : تساويان .      |

والآخر <sup>(١)</sup> الذى لا يستغنى هوى . والموضوع هو الجسم ، اذ الجسم يستغنى  
فى قوامه عن الحال [٣٣] .

وكذلك قال ، فى آخر الفصل : إنَّ الشئ إذا كان فى محل هو موضوع  
يسمى عَرَضاً . أقول : أخطأ فى قوله : إنَّ الموضوع هو الجسم . فان الجسم <sup>(٢)</sup>  
موضوع <sup>(٣)</sup> مستغنى عن الحال فيه ، وليس كلُّ موضوع مستغنى عن الحال فيه  
جسماً .

وهذا الغلط يقال له إيهامُ العكس . وأما كون الموضوع أعم من الجسم ،  
فلأن كلَّ عرض يحل فيه عرض آخر فهو <sup>(٤)</sup> موضوعه <sup>(٥)</sup> . وهذا الرجل قد نسى  
ما رواه أولاً عن الفلاسفة أنهم اثبتوا أعراضاً ليست قائمةً بالمتحيزات ، فلا  
يكون ما يقوم بتلك الأعراض موضوعاً لها <sup>(٦)</sup> ، مع كونه <sup>(٧)</sup> غير متحيز ، او  
لعله <sup>(٨)</sup> تثبت جسماً غير متحيز .

قال : فقوله : كل ذات لم تكن فى موضوع فهو <sup>(٩)</sup> جوهر ، كان معناه كل  
ذات لم تكن فى جسم فهو جوهر . ويعود <sup>(١٠)</sup> إلى إنَّ يقال كل ذات لم تكن فى  
جوهر فهو جوهر ، وليس هذا مما يعد بياناً <sup>(١١)</sup> ، بل هو بكلام المجانين أشبه ،  
وعن منهاج العقلاء ابعد .

أقول : هذا التشنيع قد عاد اليه <sup>(١٢)</sup> لسوء فهمه معنى الموضوع ،  
وجعله <sup>(١٣)</sup> الجسم الذى هو جوهر ما هو الجوهر ، وركَّب مثل هذه الهذيان ، ثم  
شنع على من يقول بذلك ، وليس به قائل غيره .

- 
- |                                     |                        |
|-------------------------------------|------------------------|
| (١) د : - الآخر .                   | (٢) د : مكرر : الجسم . |
| (٣) د : - موضوع مستغنى . . كل موضوع | (٤) د : - فهو .        |
| (٥) د : موضوعيه .                   | (٦) د : - لها .        |
| (٧) د : - كونه .                    | (٨) د : ر : العله .    |
| (٩) لعلها : فهمى .                  | (١٠) لعلها : ويقود .   |
| (١١) د : سائل !!                    | (١٢) د : - اليه .      |
| (١٣) أ : + هو الجسم ثم جعله .       |                        |



قال " وإن كان [٣٤] للموضوع معنى سوى ما ذكرناه ، فليحقق له وجودا غير اللفظ وقسما له غير ذاته ، ولا يجد إليه سبيلاً .

أقول : أى والله للموضوع معنى سوى ما ذكره ، وقد مرَّ جوابه<sup>(١)</sup> ، إلا انه لم يفهمه ، لغلوائه فى العصبية وترك الإنصاف ، والاعجاب بنفسه وبكلام من ينسج على منواله .

قال : ويتوجه على سياق<sup>(٢)</sup> كلامه تقسيم آخر بأن يقال : أنك جعلت الهيولى<sup>(٣)</sup> محلا غير مستغنى عن الحال . فإما أن تريد أنه غير مستغنى فى قوامه موجودا<sup>(٤)</sup> ، أو تريد أنه غير مستغنى فى قوامه عنه ما هية .

فإن قلت هو<sup>(٥)</sup> محل لا يستغنى عن الحال فى قوامه موجودا ، فكثير من الجواهر والأجسام لا يستغنى عن الحال فيه من الأعراض فى قوامه موجودا ، ومع ذلك فالمحل لا يكون هيولى والحال لا يكون صورة .

أقول : هذه القسمة يوردها من لا يفهم<sup>(٦)</sup> الصريح من كلامهم . فانهم لم يجعلوا الهيولى فى ماهية محتاجة إلى الصورة أصلا . فهذا السؤال منشأه<sup>(٧)</sup> سوء<sup>(٨)</sup> الفهم .

وأما قوله : كثير من الجواهر لا يستغنى عن الأعراض ، فتحكم منه لا يسمنه ولا يغنيه من جوع . وسيأتى بيانه .

قال : وإن<sup>(٩)</sup> قلت هو محل لا يستغنى عن الحال فى قوام ماهيته [٣٥] فغير مسلم . فإن الهيولى لها ماهية وحقيقة بذاتها من غير أن تكون الصورة جزءا المقوم . ولو كانت الصورة جزءاً مقوما لها<sup>(١٠)</sup> ، لا ستحال أن يرتسم

(١) أ ، ر : صرحوا به . (٢) د : مساق .

(٣) د : هيولى . (٤) د : - " موجودا أو تريد ..... فى قوامه عنه " .

(٥) د : - هو . (٦) د : + يفهم .

(٧) د : منشأه . (٨) د : - سوء .

(٩) د : فإن . (١٠) أ ، ر : - " .. مقوما لها .... إذ لو كانت الصورة جزءا " .

معناها في الذهن دون جزئها المقوم . اذا لو كانت الصورة جزءا له لكانت الهيولى مركبة لا بسيطة . فتحقق أن طلهيولى محتاجة إلى الصورة في وجودها لا <sup>(١)</sup> إلى ماهيتها .

أقول : قد فضح نفسه في هذا الب[ان] . فإنه ظن أن بساطة الهيولى منافية لتركيب ماهيتها <sup>(٢)</sup> من جنس وفصل أوما يجرى مجراه . والهيولى بسيطة من <sup>(٣)</sup> حيث لم تتحصل من اجتماع أجزاء موجودة ، ويحصل الجسم من الهيولى ، والصورة ، ومركبة من جنس هو الجوهر وفصل هو القابل بذاته لما يجعله موجودا بالفعل ، اعنى الصورة . وكل من لم يدخل البيوت من أبوابها يقع في مثل هذه الفضائح .

قال : وقد شاركها كل جوهر قابل للعرض . فإن من الجواهر ما لا يخلو من بعض الأعراض وجودا كالكون في مكان والكون في زمان ، وعن بعض الكميات وعن بعض الكيفيات والوضع . كما لا تخلو الهيولى عن الصورة وجودا ، فما الفرق بين القسمين ؟ وهذا شك أوردها ، فما التقصى عنه . ولات <sup>(٤)</sup> حين مناص .

أقول : ليس كل ما لا يخلو عنه شيء يكون ذلك الشيء [٣٦] محتاجا إليه في قوامه . فالجسم لا يخلو من <sup>(٥)</sup> حركة وسكون ، لكنه ليس يحتاج إليهما <sup>(٦)</sup> في قوامه ولا إلى أحدهما ، والا كان الجسم مأخوذا وحده في العقل ، محكما عليه بأنه موجود بالقوة ، ويصير جسما موجودا بالفعل بهما . وأيضا لما بقى الجسم الموجود ذلك الجسم الموجود بالفعل اذا تبدل أحدهما إلى الآخر .

(٢) في الاصل : مهيتها .

(١) د : الا .

(٢) د : - " بسيطة من ..... ويحصل الجسم " .

(٥) د : ليس ما .

(٤) د : ولا .

(٧) أ ، ر : إليها .

(٦) د : عنه .

والهوى المحتاج فى قوامها إلى الصورة لا تحصل موجودةً بالفعل اذا عقلت مجردةً عن الصورة ، واذا تبدلت الصورة إلى غيرها لم تبقى الهوى الموجودة بالفعل ، تلك الموجودة بالفعل <sup>(١)</sup> . فانها إن كانت بالفعل قبل التبدل مع الصورة المحصلة اياها نارا ، ثم صارت بعدها هواء ، فصار ذلك الموجود بالفعل موجودا آخر بالفعل مخالفا له فى <sup>(٢)</sup> الماهية . وهذا اذا <sup>(٣)</sup> كان التبدل <sup>(٤)</sup> فى الصورة النوعية ، أو <sup>(٥)</sup> كانت قبل التبدل <sup>(٦)</sup> بالفعل مع الصورة المحصلة اياها جسما ذا مقدار : إما <sup>(٧)</sup> أعظم أو أصغر من ذلك ، بعد تبدل <sup>(٨)</sup> تحصلها <sup>(٩)</sup> . وهذا إذا كان التبدل فى الصورة الجسمية . فهذا هو الفرق بين الاحتياج فى القوام إلى شىء وعدم الخلو عن شىء .

وأىضا أحد <sup>(١٠)</sup> المتضايفين لا يخرج <sup>(١١)</sup> عن مضايقة ، ولا يكون محتاجا اليه فى قوامه من حيث يعقل موجودا بالفعل من غير وجود <sup>(١٢)</sup> مضايقة . وان كان لا <sup>(١٣)</sup> يعقل الا بالقياس إلى شىء غير مضايقة من غير أن يلزم [٣٧] الدور . وهذا هو التقصى <sup>(١٤)</sup> والمناص ، وهو ظاهر <sup>(١٥)</sup> لمن تعمق النظر فى الأشياء وتفطن الفرق .

قال : وأما <sup>(١٦)</sup> أقسام الجواهر التى ذكرها ابن سينا ، فغير محصورة بالسلب والايجاب المتقابلين حتى يظهر <sup>(١٧)</sup> التعاند فى الانفصالات ، فلا يشذ

- 
- |  |                         |
|--|-------------------------|
| (١) أ : - تلك الموجوده بالفعل .                            | (٢) د : لزم             |
| (٣) د : إذا .  | (٤) د : التبدل .        |
| (٥) د : اذا  | (٦) د : التبدل .        |
| (٧) أ ، ر : ما .   | (٨) د : تبدل .          |
| (٩) د : + وهذا ويعدده جسما اخر من شأنه أن يكون ذا تحصلها . |                         |
| (١٠) د : - أحد .   | (١١) ر : لا يخلو .      |
| (١٢) د : موجود .   | (١٣) أ ، ر : - لا .     |
| (١٤) د : النقض .   | (١٥) أ : ظن .           |
| (١٦) د : فأما .  | (١٧) فى الاصل : فيظهر . |

عنها قسم ولا يزداد فيها قسمٌ . بل من الأقسام ما لم يذكر له قسيما ، فبقى أعرج<sup>(١)</sup> . ومنها ما ذكر في قسم شرطاً لم يذكر [هـ] في قسم<sup>(٢)</sup> كان أحوج<sup>(٣)</sup> .

أقول : تسوية القسمة بالتقابل الصريح من شأن المبتدئين . والعلماء إنما يوردونها على ما يقتضيه الحال اتكالا على أفهام المتعلمين أو طلباً ليخرجهم<sup>(٤)</sup> في المعاني وربما يتركون<sup>(٥)</sup> قسماً للاستغناء<sup>(٦)</sup> عنه ، أو يوردون في أحد<sup>(٧)</sup> الأقسام شرطاً لفائدة زائدة . وهذه المؤاخذة على الإطلاق تشبه<sup>(٨)</sup> مؤاخذة الشعراء<sup>(٩)</sup> الذين من شأنهم أن يزينوا الألفاظ بالموازنة والمطابقة ، ولم يراعوا<sup>(١٠)</sup> أحوال المعاني .

قال : مثل قوله<sup>(١١)</sup> كل جوهر لا في موضوع ، فاما أن لا<sup>(١٢)</sup> يكون في محل أصلاً ، أو<sup>(١٣)</sup> يكون في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل ، وكان من حق المنفصلة على شرط التعاند أن<sup>(١٤)</sup> يقول : وكل جوهر فإما أن [٢٨] لا<sup>(١٥)</sup> يكون في محل أصلاً ، أو يكون في محل . وحينئذ لا يكون التقسيم تقسيماً للجوهر<sup>(١٦)</sup> ، بل للوجود<sup>(١٧)</sup> الأعم منه فان العَرَضَ يدخل في القسم الثاني . فان اعتبر القيد والشرط في أحد<sup>(١٨)</sup> القسمين ، فيجب أن يُعْتَبَرَ في القسم الثاني ، وإن لم يُعْتَبَره ، بطل التقسيم ولم يظهر التعاند فيه .

أقول : إنه<sup>(١٩)</sup> مؤاخذة<sup>(٢٠)</sup> لشيء واعتذار<sup>(٢١)</sup> له . فأبطل بنفس كلامه

- 
- |                           |                                     |
|---------------------------|-------------------------------------|
| (١) د : ما عدح !!         | (٢) د : قسمة .                      |
| (٣) أ ، ر : أعرج .        | (٤) د : لتحويلهم .                  |
| (٥) أ : ورهيبها فيتركون . | (٦) أ : للاستغناء .                 |
| (٧) د : - أحد .           | (٨) د : + مؤاخذة على الإطلاق تشبه . |
| (٩) د : + أو المذكورين .  | (١٠) أ : يراقبوا ، د : يراقبوا .    |
| (١١) د : - قوله .         | (١٢) د : - لا .                     |
| (١٣) د : أن .             | (١٤) د : مكرر : أن .                |
| (١٥) د : - لا .           | (١٦) د : - للجوهر .                 |
| (١٧) د : للوجود .         | (١٨) د : + للجوهر في أحد .          |
| (١٩) لعلها آية .          | (٢٠) د : انتذا اهذه .               |
|                           | (٢١) د : واعتذر .                   |

مؤاخَذَتَه<sup>(١)</sup> . وذلك أنه لم يعرف أن التعاند الذي يكون بين النقيضين المشتملتين على شرط التناقض ، لا يصح إلا في قسمته<sup>(٢)</sup> إلى<sup>(٣)</sup> قسمين يتناولان جميع<sup>(٤)</sup> الاحتمالات ، بحيث لا يتكرر<sup>(٥)</sup> شيء من القسمين ولا يخرج عنها<sup>(٦)</sup> شيء وهو المسماة بالمنفصلة الحقيقية<sup>(٧)</sup> . أما في قسمة بعض أقسام تلك المنفصلة إلى أقسام<sup>(٨)</sup> ، فلا يمكن أن يقع ذلك التعاند أصلا ، وإلا لدخل فيه ما لم يكن منه . مثلا : إذا أردنا أن نقسم العدد إلى الفرد والزوج ، لا يجوز لنا أن نقول : العدد اما أن ينقسم أو لا ينقسم أصلا ، وإلا لدخل فيه ما ليس بعدد . وإذا قلنا إنه إما فرد أو زوج ، فقد أثبتنا<sup>(٩)</sup> بالقسمة الصحيحة .

وليس لأحد أن يقول : لم قلت أنه فرد أو ليس بفرد ، حتى يكون بينهما تعاند كما ذكره ؛ لأننا لو قلنا كذلك ، دخل فيما ليس بفرد سائر الموجودات الخارجة عن العدد . وما<sup>(١٠)</sup> أورد ابن سينا<sup>(١١)</sup> هاهنا ، تقسيم صحيح [٣٩] عند من فهم<sup>(١٢)</sup> كلامه من الاول ، ولم يتكرر شيء من القسمين ولم يخرج منها<sup>(١٣)</sup> [ القسمة ] شيء من الجواهر . وإن لم يكن الكلام على موازنة الشعر<sup>(١٤)</sup> ، فليس<sup>(١٥)</sup> عيب من ذلك .

قال : وكذلك قوله في المرتبة الثانية وإن لم يكن في محل اصلا ، فاما أن يكون محلا بنفسه<sup>(١٦)</sup> ولا تركيب فيه ، أو لا يكون .

أقول : هذا ليس مما قال أولا ، فإن حاصل كلامه يرجع إلى قسمة ما

- 
- |                                    |                        |
|------------------------------------|------------------------|
| (١) د : مؤاخذه .                   | (٢) د : قسمة .         |
| (٣) د : بل .                       | (٤) د : + الاحائيث .   |
| (٥) د : يتكون .                    | (٦) د ، ر : عنهما .    |
| (٧) د ، أ : الحقيقة .              | (٨) د : أقسامه .       |
| (٩) في أ : أثبتنا وفي د : أثبتنا . | (١٠) د : واما .        |
| (١١) د : وابن سينا .               | (١٢) د : فهمه .        |
| (١٣) ر : منهما .                   | (١٤) أ ، ر : الشعراء . |
| (١٥) د : وليس عليه .               | (١٦) د : ينقسم .       |

ليس فى محل إلى <sup>(١)</sup> محل غير مركب ، وإلى ما ليس بمحل غير مركب .  
فالتعاند فيه حاصل ، والقيد المورد فى الاول مرتفع فى الثانى . فالموازنة  
حاصلة ، وما أدرى كيف يؤخذ به .

قال : ولعله اقتصر نوع اقتصارها هنا . وكان من حقه أن يقول : فإما  
إن يكون محلا بنفسه ، أو لا يكون . وما كان محلا بنفسه : فاما إن يكون فيه  
تركيب أو لا يكون . أى ما كان محلا بنفسه لا <sup>(٢)</sup> يخلو اما أن يكون بسيطا  
أو مركبا . ثم المحل البسيط الهيولى ، و <sup>(٣)</sup> المركب هو الجسم .

أقول : هذه قسمة مثلية ومرجعها إلى أن يقال : وكل ما ليس [ ٤٠ ] فى  
محل فهو إما محل بسيط ، أو محل غير بسيط ، أوليس بمحل . والقسمة <sup>(٤)</sup>  
أوردها ابن سينا مثناه <sup>(٥)</sup> جعل فيه نفس المحل البسيط أحد القسمين وما عداه  
مما يشتمل عليه القسمان الباقيان وقسم <sup>(٦)</sup> آخر . ثم قسم غير <sup>(٧)</sup> ذلك القسم  
الآخر إلى مركب هو الجسم <sup>(٨)</sup> وإلى غيره كالمفارقات . وقد استوفى الاقسام  
جميعها بنوع آخر أحسن مما <sup>(٩)</sup> أورده المصارع والحكم بأنه يجب أن يقول  
هكذا لا <sup>(١٠)</sup> كذلك ، هو شئ لا طائل تحته .

قال : وهذا التقسيم انما يرد على محل لا يستغنى فى القوام عن الحال لا  
عن المحل المطلق . فان المحل المطلق محل للجواهر والعرض جميعا . فالهيولى  
محل بسيط للصورة وهى جوهر لا محل للعرض . والجسم محل مركب للعرض  
لا للجوهر .

- 
- |   |                |
|---|----------------|
| (١) د : بلا .                             | (٢) د : فلا .  |
| (٣) د : فى .                              | (٤) د : غيره . |
| (٥) د : متناه ، أ : بيناه هكذا فى الاصل . | (٦) د : قسما . |
| (٧) د : يعد .                             | (٨) د : - و .  |
| (٩) د : ما .                              | (١٠) د : أن .  |

أقول : إن <sup>(١)</sup> ابن سينا لم يُدخل الجسم فى أقسام الموجودات من حيث أنه محل للأعراض ، فإن محل <sup>(٢)</sup> الأعراض ليس هو الجسم وحده ، بل ربما يكون العرض . ولذلك لم يقسمه <sup>(٣)</sup> كما ذهب إليه المصارع ، بل أدخله من حيث <sup>(٤)</sup> أنه ليس بمحل لا تركيب فيه ، وهو مركب فى نفسه ، وهذا أحسن .

قال : والجسم انما يكون محلا بما هو ذو هيولى [٤١] لا بما هو ذو صورة ، اذ <sup>(٥)</sup> المحلية تشعر بالقبول والاستعداد ، وهذا للهيولى لا للصورة .  
فاذا رجع القسمان إلى قسم واحد .

أقول : إن أراد بقوله الجسم يكون محلا بما هو ذو هيولى ، أن يكون مركبا من <sup>(٦)</sup> الهيولى ومن غيره مما يقول من <sup>(٧)</sup> الأعراض التى هى محل لأعراض آخر ، وليست مركبة من الهيولى ومن غيرها . وإن أراد به كونه غير مجرد من المادة ، فما يقول فى النفوس المجردة التى هى محل للصورة ملكات <sup>(٨)</sup> تعرض فيها <sup>(٩)</sup> ؟ فالحكم بأن كل قابل مستعد هو هيولى ، لأن الهيولى قابل مستعد أيضا من باب إيهام العكس . قال : وأما ما قال من أن ما ليس بحال ولا محل يجب أن يكون صورة عقلية هى العقل والنفس <sup>(١٠)</sup> ، فتحكم <sup>(١١)</sup> محض . لأن التقسيم لا يقتضى جواز وجودها ، ولم يُقَمَّ على وجودها برهاناً .

أقول : هذا قول فاسد اعترض عليه بما ليس من حقه الاعتراض على مثل ذلك . وذلك أن ابن سينا قال : والقسم الذى لا يكون حالا ولا محلا بسيطا أو مركبا منهما ، فنحن نسميه صورة مفارقة كالعقل والنفس . وهذا لا يقتضى إثبات وجود العقل والنفس حتى يطالب باقامة [ ٤٢ ] البرهان على جواز

- 
- (١) د - أن .  
(٢) د : يقسم . ويمكن أن تقرأ : يفهم .  
(٣) د : - حيث .  
(٤) د : إن .  
(٥) د : - « من الأعراض التى هى . . . . » فما يقول .  
(٦) د : ان .  
(٧) د : مكان . ولعلها : والمكان .  
(٨) د : فيما .  
(٩) د : (١١) أ ، ر : تحكم .  
(١٠) د : والنفوس .

وجودها . فإنَّ قائلًا <sup>(١)</sup> يقول : الشيء <sup>(٢)</sup> اما أن يكون <sup>(٣)</sup> ممكنا <sup>(٤)</sup> أو غير ممكن . وأنا أسمى ما ليس بممكن مُحَالاً [ ولذلك ] لا يكون مطالباً باقامة البرهان على جواز وجود المُحَال أو على وجوده .

قال : وليساً <sup>(٥)</sup> في الجوهرية والحقيقة متماثلين .

أقول : النفس والعقل في كونهما موجودين لا <sup>(٦)</sup> في موضوع . الذي من ذلك يفهم جوهريتهما متماثلان وفي <sup>(٧)</sup> كون أحدهما متصرفاً في جسم والآخر ليس بمتصرف في جسم غير متماثلين . وأيضاً لو سلمنا عدم تماثلهما <sup>(٨)</sup> لما اقتضى ذلك خلافاً <sup>(٩)</sup> في القسمة كما لو قال أحد في <sup>(١٠)</sup> قسمة العرض : إما كم <sup>(١١)</sup> أو غير كم . وغير الكم هو سائر الاعراض غير متماثل ، لم يكن مُحَالاً في هذا التقسيم .

ثم قال : وقد أغفل التقسيم الذي أورده أقساماً من الجواهر وهي الجواهر الثانية من الأنواع ، والثالثة من الأجناس . ولم يستوعب جميع أجناس الجواهر . بل لم <sup>(١٢)</sup> يذكر تقسيماً مستوفياً <sup>(١٣)</sup> جميع أنواع <sup>(١٤)</sup> الموجودات بأنواعها وأشخاصها وجواهرها وأعراضها حتى يثبت بالقسمة العقلية إمكان دخولها في الوجود ، وبالبهران <sup>(١٥)</sup> العقلية تحقق وجودها .

أقول [ ٤٣ ] أما ادخال الاشخاص في القسمة <sup>(١٦)</sup> العقلية <sup>(١٧)</sup> فَمُحَالٌ ،

(١) د : بلا . (٢) د : التي .

(٣) ١ بر - أن تكون . (٤) في الاصل : ممكن .

(٥) لعل المقصود هنا : النفس والعقل .

(٦) د : - لا . (٧) د : في .

(٨) تماثلتهما . (٩) د : حالا .

(١٠) د : - في . (١١) د : اياكم .

(١٢) د : - لم . (١٣) د : يستوفى .

(١٤) د : أنواع . (١٥) د : والبهران .

(١٦) د : القسم . (١٧) د : العقلين .



لأنَّ غير المعقول كيف يدخل في قسمة المعقول . والشخص بما هو شخص ليس بمعقول . وأما الأنواع فلم <sup>(١)</sup> تكن القسمة الا باعتبارها . وأما الاجناس ، فهي <sup>(٢)</sup> داخلة في الانواع ، لانها اذا وجدت <sup>(٣)</sup> ، وجدت . وأما حصر المقولات <sup>(٤)</sup> في الكم والكيف ، فمما <sup>(٥)</sup> لم يقل به أحد . فإن الاضافات والنسب لا تدخل في الكم ولا في الكيف وإنما قيل انحصرت المقولات <sup>(٦)</sup> في الكم والكيف والاعراض النسبية ، بأن يقال : إنها <sup>(٧)</sup> إما أن تقتضى قسمة ، أو نسبة ، أولا تقتضى إحداهما .

قال : والمحل منه ما هو بسيط ومنه <sup>(٨)</sup> ما هو مركب . والحال منه ما هو جوهر ومنه ما هو عرض . والمحل والحال معا شخص معين ، أقول : على <sup>(٩)</sup> مثل هذا الكلام تضحك التلكي <sup>(١٠)</sup> ، فإن الجسم محل بسيط مع حال هو جوهر . والهوى المستعدة محل بسيط مع حال هو عرض ، ولا شيء منها بأشخاص ، فإنها <sup>(١١)</sup> تُحمل على كثيرين .

وأیضا قولنا <sup>(١٢)</sup> هذه المادة <sup>(١٣)</sup> وهذه الصورة وهذا السواد ، يدل على أشخاص من الجواهر والاعراض مع أن كل واحد منها ليس بمحل ولا حال <sup>(١٤)</sup> معا . والرجل لا <sup>(١٥)</sup> يعرف أن المعنى <sup>(١٦)</sup> المعقول لا يتشخص بالتركيب ، بل إنما يتشخص بإشارة يقتضيها مكان [٤٤] وزمان بعينها أو غير ذلك مما قيل ، ويجيء ذكره . والإشارة مما لم يدخلها في أقسام الموجودات . وأيضا الحال والمحل معا هو المحل المركب . فيلزم <sup>(١٧)</sup> أن يكون المحل المركب هو الأشخاص لا غير .

- 
- |   |                            |
|---|----------------------------|
| (١) د : فكم .                               | (٢) د : فمتى .             |
| (٣) أ : اذا وجدت ، د : - : اذ .             | (٤) د : المعقولات .        |
| (٥) د : فيهما .                             | (٦) د : انحصرت المعقولات . |
| (٧) أ ، ر : انهما .                         | (٨) د : ومنها .            |
| (٩) د : وعلى .                              | (١٠) د : الكل .            |
| (١١) في الاصل : فانهما .                    | (١٢) أ ، ر : قرن .         |
| (١٣) د : - : و .                            | (١٤) د : وحال .            |
| (١٥) د : لما .                              | (١٦) أ ، ر : المحل .       |
| (١٧) د : - : " فيلزم أن يكون المحل المركب . |                            |

قال : وتُسَمَّى الأشخاصُ الجواهرَ الاولى ، والانواع الجواهرَ الثانية ،  
والاجناس الجواهرَ الثالثة لقربها وبعدها من الحس ، وإن انعكست <sup>(١)</sup> لقربها  
وبعدها من العقل .

أقول : هذا أخذه من ابن سينا وغيره ، ولم يعرفه حق المعرفة . فان هذه  
المعاني من الجواهر اذا أخذت من حيث كونها صوراً ما فى <sup>(٢)</sup> العقول فهى  
أعراض ، وإذا أخذت من حيث كونها اذا وجدت <sup>(٣)</sup> مدلولاتها فى الاعيان ، لم  
تكن فى موضوعات ، فهى جواهر لصدق اسم الجواهر عليها جميعا .

ثم انه أراد بذكر هذه الجواهر استيعابَ جميع أجناس الجواهر ، حتى  
يصير تقسيمه مستوفيا لجميع الموجودات بأنواعها وأشخاصها كما ادعى  
أولا . فما يقول فى الاعراض ، فانها تشتمل على أشخاص أيضا وأنواع  
وأجناس ، فهى - بموجب قوله - يجب أن تكون جواهر ، وان كانت [هـ] <sup>(٤)</sup>  
أعراضا فلم يوردها فى قسمته .

قال : وأما القائم بنفسه ، الذى ليس بحال ولا محل بل هو المستغنى  
عنهما <sup>(٥)</sup> فلا يخلو : اما ان يكون له <sup>(٦)</sup> تعلق بهما أولا يكون . وما له تعلق  
فإما إن يكون له تعلق إفاضة <sup>(٧)</sup> فى الحال ، أو تعلق إقامة المحل بالحال ، أو  
تعلق تدبير الحال والمحل معا .

أقول : ليست هذه القسمة حاصرة بل منها <sup>(٨)</sup> تعلق ابداع المحل ، وتعلق  
إفاضة الحال بالمحل <sup>(٩)</sup> ليست غير تعلق إفاضة <sup>(١٠)</sup> المحل بالحال وان كان  
غيره فيعتبر <sup>(١١)</sup> الحال بالمحل قسم آخر .

(١) د : تمسك . (٢) د : صورته اما فى .

(٣) فى الاصل وجد ويمكن إن تكون : وجدت . (٤) ا ، ر : قسمة .

(٥) د : عنها . (٦) ا ، ر : - له . (٧) ا : إقامته ||

(٨) فى الاصل : منها . (٩) د : فى المحل .

(١٠) ا ، ر : إقامة . (١١) د : فيتجه ، ويمكن أن تقرأ : فتعيينه .

قال : فما له تعلق افاضة الحال على المحل ، فهو العقل الفعال <sup>(١)</sup> الواهب للصور .

أقول : هذا بعينه هو الذى منع ابن سينا عنه ، وقال نفس التقسيم لا يقتضى جواز وجوده ، ولم يُقَمَّ على وجوده برهانا . قوله : فإن الصور والاعراض التى تحدث فى المواد والمحال من فيضه وسببه .

قال <sup>(٢)</sup> هذه <sup>(٣)</sup> دعوى من غير برهان وتحكم تقليدى من غير حجة ، وسيشك فى آخر الكتاب فيه ، ويميل إلى إنه نفس انسانية هى أفضل النفوس ، وكأنه نفس النبى ﷺ <sup>(٤)</sup> .

قال : وما له تعلق اقامة لمحل بالحال ، فهو الطبيعة الكلية [٤٦] الساريتفى جميع الموجودات السفلية الجسمانية المُعدَّة هنا <sup>(٥)</sup> فى قبول الصور والاعراض .

أقول : إن اراد بالطبيعة ما يقتضى الحركة والسكون فى الجسم لذاته فهو ليس بشىء واحد ، لأن المقتضى للحركة على المركز غير المقتضى للحركة إلى المركز ، وغير المقتضى للحركة من المركز .

وإن أراد بالموجودات السلفية ما دون فلك <sup>(٦)</sup> القمر ، فلا تكون للأفلاك طبيعة ، وحينئذ <sup>(٧)</sup> لا تكون محالها <sup>(٨)</sup> معدة لقبول الصور والاعراض .

وأىضا إن أراد بالسريان <sup>(٩)</sup> الشيوخ المذكور ، فهى <sup>(١٠)</sup> صورة أو عرض . وما الفرق بينهما وبين الصورة والاعراض ؟ وما بال مفيض الصور على المحل لا يفيض الاستعدادات ، ولا على الحال حتى يقبل الصورة والاعراض ، حتى لا يحتاج إلى شىء غيره !!

(١) د : انفعال . (٢) لعلها : أقول .

(٣) ١ د : هذا . (٤) ١ ، ر : ﷺ قال .

(٥) د : العدد لها ، ر : المعدة لها . (٦) د : الفلك .

(٧) د : وفى . (٨) فى الاصل : محلها .

(٩) د : بالسريان . (١٠) ١ : - فهى .

قال : وما له تعلق بتدبير الحال والمحَلِّ معاً حتى يتوجه <sup>(٧)</sup> إلى كمالها من مبادئها ، فلا يخلو : إما إن يكون مدبراً للكل ، أعنى القائم بأسره بتدبيره <sup>(٨)</sup> تدبير كلي لا جزئى ، فتسمى النفس الكلية . أقول : أراد هاهنا بالكلى ما يقابل الجزئى . فالنفس الكلية تكون معنى معقولا لا موجودا خارج العقل ، ولا يقال على غيره . وإن أراد به شمول تأثيره ، فينبغى أن يقال لها نفس <sup>(٩)</sup> الكل . وما هنا لم يجد أثرا عاما <sup>(١٠)</sup> [ ٤٧ ] شاملا لجميع الاقسام على وتيرة واحدة حتى يحتاج فيه إلى مؤثر لكل <sup>(١١)</sup> . وذلك أن من الأجناس ما لا نفس لها ، ومنها مالها نفوس . والنفوس تختلف بالنباتية والحيوانية والفلكية ، ولكل واحد نفس مخالف لنفس الآخر ما لا يحتاج إلى نفس واحد [ ٤٨ ] الكل ، وما الدليل على وجودها .

قال : وإما إن يكون مدبراً للأجسام الجزئية ، أعنى بعضها دون بعض ، وذلك <sup>(١٢)</sup> ينقسم إلى مدبرات الأجرام السماوية التى لا تقبل الكون والفساد ، فتسمى <sup>(١٣)</sup> النفوس الفلكية وهى متعددة بتعدد الافلاك والانجم <sup>(١٤)</sup> التى قامت عليها الارصاد <sup>(١٥)</sup> أو قامت عليها أرصاد العباد <sup>(١٦)</sup> ، وإلى <sup>(١٧)</sup> مدبرات الاجسام الارضية التى تقبل الكون والفساد ، وتلك <sup>(١٨)</sup> هى النفوس النباتية والحيوانية ، وهى <sup>(١٩)</sup> فاسدة بفساد المزاج وتدبيرها <sup>(٢٠)</sup> تدبير تسخيوى <sup>(٢١)</sup> . فمن أين كان عقليا <sup>(٢٢)</sup> .

- 
- |  |                                   |
|--|-----------------------------------|
| (١) د : يتوجم .  | (٢) د : تفسيره .                  |
| (٢) د : + الكليه .   | (٤) د : - ما .                    |
| (٥) د : المؤثر .   | (٦) د : - و .                     |
| (٧) د : ر : وتسمى .  | (٨) د : ولا نجم .                 |
| (٩) د : - الارصاد أو قامت عليها .                            | (١٠) د : أنصاف العبادات .         |
| (١١) د : - و .   | (١٢) د : وهى ذلك ، أ ، ر : وذلك . |
| (١٣) د : وهما .  | (١٤) د : وتدبرها .                |
| (١٥) د : مسحوى والنفوس الانسانية التى لا تقصد بفساد المزاج . |                                   |
| (١٦) د : - فمن أين كان عقليا .                               |                                   |

أقول : هذه القضايا كلها محتاجة إلى إقامة البرهان . وأما قوله : تدبير النفس الانسانية تدبير تسخيرى ، فمن أين كان لها اختيارٌ فى تعلّقها <sup>(١)</sup> بالبدن ، أو فى انقطاع تعلّقها <sup>(٢)</sup> عنه ، أو فى حصول صورة وطلبها ولا يظفر بها ، أو فى نسيان صورة حضرت عندها <sup>(٣)</sup> ؟ وهل هذه إلا أسجاع <sup>(٤)</sup> و [٤٨] موازنات يستعملها أصحاب الالفاظ غير المتوغلين إلى المعانى .

قال : وأما ما لا تعلق له بالمحلّ والحال ، أعنى المفارقات لمواد الأجسام فلا يقتضى الحكم أن تكون عاطلة ، بل <sup>(٥)</sup> لها تعلق بصور الخير المطلق فى النفوس التى هى المدبرات أمرا .

أقول : وهذا أيضا تحكم . فما البرهان على وجود هذا القسم ، ثم على امتناع كون بعض الموجودات عاطلة ، ثم على صدور الآثار منها لا غير ؟ قال : فيجب أن يكون لكل <sup>(٦)</sup> نفس عقلٌ كما لكل فلك نفسٌ .

أقول : هذا قياس لا يرتضيه <sup>(٧)</sup> الفقهاء لخلوه عن المعنى الجامع . قال : ويكون لها تعلقات <sup>(٨)</sup> فعلية لا انفعالية ، ويجب أن يكون للنفس الكلية عقل كلى ، ويكون له تعقل كلى يفيض منه الخير المطلق على الكل بواسطة النفس وينتهى إليه الوجود كما ابتدأ منه الوجود سلسلة مترتبة متصلة بأمر البارئ تعالى وتقدس <sup>(٩)</sup> أن يكون حاله حالة <sup>(١٠)</sup> تحت الترتيب فى الموجودات أو التضاد فى الكائنات . فهو مُنتهى <sup>(١١)</sup> مطلب <sup>(١٢)</sup> الحاجات ومن عنده نيل الطلبات والعقول <sup>(١٣)</sup> محتاجة إليه لتعقل كليات أو جزئيات والنفوس مفتقرة <sup>(١٤)</sup>

- 
- |                           |                   |
|---------------------------|-------------------|
| (١) د : تعقلها .          | (٢) د : تعقلها .  |
| (٣) د : - ها .            | (٤) د : الاشخاص . |
| (٥) د : - بل .            | (٦) د : الكل .    |
| (٧) فى الاصل : لا يرضيه . | (٨) د : تعلقاته . |
| (٩) د : + من .            | (١٠) د : - حالة . |
| (١١) د : مقتضى .          | (١٢) د : يطلب .   |
| (١٣) د : من العقل .       | (١٤) د : متفقره . |

إليه لتدبير سماويات <sup>(١)</sup> أو <sup>(٢)</sup> [٤٩] ارضيات . والطبائع مسخرة له بسائط ومركبات « ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين » <sup>(٣)</sup> . « هو الحي لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين » <sup>(٤)</sup> . الحمد لله رب العالمين . اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما ينفعنا بحق المصطفين من عبادك <sup>(٥)</sup> .

اقول : هذا كله يشبه كلام الواعظين لا مدخل <sup>(٦)</sup> له في اقسام الوجود ، ولا برهان على شيء منه . والعجب منه انه رد على ابن سينا قوله : ما ليس بحال <sup>(٧)</sup> ولا محل ولا مركب منهما ، فعقل أو نفس بقوله : ليسا في الجوهرية والحقيقة متماثلين .

ثم انه قسم ما ليس بحال ولا محل <sup>(٨)</sup> إلى عقل ونفس وطبيعة هي غير متماثلة لا في الجوهرية ولا في الحقيقة . وقد ظهر أن كل سهم رماه في هذه <sup>(٩)</sup> المقاتلة ، فقد رجع إلى صدره . وكل حيلة استعملها في هذه المصارعة فقد صارت سببا لانصراعه . وكيف <sup>(١٠)</sup> يقف الواعظون <sup>(١١)</sup> والشعراء والمتسوقون على العوام في حلبة الحكماء . وهؤلاء اذا تعرضوا بمبارزتهم وتصنوا لمصارعتهم لا يفضحون الا انفسهم . وبالله الالتجاء <sup>(١٢)</sup> من سوء التوفيق .

\* \* \*

- 
- |                          |                            |
|--------------------------|----------------------------|
| (١) د : سماوات .         | (٢) د : و .                |
| (٣) سورة الاعراف : ٥٤ .  | (٤) سورة غافر : ٦٥ .       |
| (٥) د : + عليهم السلام . | (٦) أ : لا يدخل .          |
| (٧) د : لا محال .        | (٨) أ ، ر : محال .         |
| (٩) د : هو .             | (١٠) أ : فكيف .            |
| (١١) د : الواعظ .        | (١٢) د : وبابتداء الاجاء . |

## قال المصارع : المسئلة [٥٠] الثانية فى اثبات

### واجب الوجود

قال ابن سينا : لا شك أن ههنا <sup>(١)</sup> وجودا وانه ينقسم إلى واجب لذاته وواجب بغيره <sup>(٢)</sup> ممكن باعتبار ذاته . ولا يجوز أن يكون شىء واحداً واجب الوجود بذاته وبغيره معا . ولا يجوز <sup>(٣)</sup> أن يكون لذات الوجود بذاته مبادئ تجتمع فيقوم منها واجب الوجود لا اجزاء حد ولا اجزاء كميه . ولا يكون اجزاء القول الشارح <sup>(٤)</sup> بمعنى اسمه يدل كل واحد منها <sup>(٥)</sup> على شىء هو فى الوجود غير الآخر بذاته .

وقال : واجب الوجود بذاته هو واجب الوجود من جميع جهاته . وكل واجب الوجود بذاته فهو خير محض ، وكمال محض ، وحق محض . وقال : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته <sup>(٦)</sup> ، لان وجود نوعه له بعينه . فلا يجوز أن يشترك واجبا الوجود فى وجوب الوجود ، حتى يكون واجب الوجود عاماً لهما ، جنسا أو لازماً عموماً بالسوية بل بعينه ، لانه واجب الوجود فقط لا لأمر غير ذاته المتعين <sup>(٧)</sup> . ثم ان كل ممكن باعتبار ذاته <sup>(٨)</sup> يمكن أن يوجد وممكن <sup>(٩)</sup> أن لا يوجد . واذا ترجع الوجود على العدم <sup>(١٠)</sup> احتاج إلى مرجح لا محالة والمرجح لجميع الممكنات يجب أن يكون غير ممكن باعتبار ذاته ، بل واجباً بذاته خارجاً عن سلسلة الممكنات . اقول : إلى هنا <sup>(١١)</sup> نقل من كلامه فى كتاب النجاه ، ثم اعترض على [٥١] ذلك بان قال بعد <sup>(١٢)</sup> المتناقضات فى كلامه قبل الاشتغال بالنقض والابطال ، وعد اربع تناقضات :

- |  |                              |                        |
|--|------------------------------|------------------------|
| (١) د : ههنا .                               | (٢) د : لغيره .              | (٣) د : + معا .        |
| (٤) د : الا .                                | (٥) أ : منهما .              |                        |
| (٦) د : - لغير ذاته لان ... فى وجوب الوجود . | (٧) د : المتطين .            |                        |
| (٨) د : + ممكن أن يوجد .                     | (٩) أ : - ويمكن أن لا يوجد . |                        |
| (١٠) د : القدم .                             | (١١) أ ، ر : ها هنا          | (١٢) د : لعلها : بعض . |

الاول : قال قوله واجب الوجود قد <sup>(١)</sup> يكون بذاته ، وقد يكون بغيره ، قول <sup>(٢)</sup> بعموم الوجود للقسمين . وقوله : ولا يجوز أن يشترك واجبا الوجود فى وجوب الوجود حتى يكون وجوب <sup>(٣)</sup> الوجود عاما لهما جنساً أو لازماً قضيتان متناقضتان .

اقول : لو كان موضوعا القضيتين ومحمولاهما متحدين ، لكانتا <sup>(٤)</sup> متناقضتين . لكن موضوع القضية الاولى ، وهو واجب الوجود ، بمعنى غير معنى واجب الوجود الذى لا يجوز أن يقع على ذاتين ، وذلك أن الاول غير مقيد بالذات والثانى مقيد <sup>(٥)</sup> بهما . وايضا لو كان الشرط فى القضيتين <sup>(٦)</sup> واحدا ، لكان كما ذكره . لكن الشرط <sup>(٧)</sup> فى القضية الثانية أن يكون الواقع على ذاتين وقوعا بالسوية بقوله ، حتى يكون وجوب الوجود عاما لهما جنساً أو لازماً عموما بالسوية . ولم يشترط فى القضية الاولى ذلك . فان وجوب الوجود لا يقع عنده ، على الوجوب بالذات والوجوب بالغير بالسوية <sup>(٨)</sup> بل بالتشكيك على ما ذكره فى غير موضع <sup>(٩)</sup> من كتابه .

ثم قال <sup>(١٠)</sup> المصارع : فان المعنى ما لم يعم <sup>(١١)</sup> لم ينقسم ، واذا قُسم فقد عُم <sup>(١٢)</sup> [٥٢]

أقول : التعميم يكون <sup>(١٣)</sup> بالسوية وقد <sup>(١٤)</sup> يكون لا بالسوية . فان اراد به الاول فغير مسلم ، لانه ربما وقعت القسمة فى المعنى . ولم يعم المعنى عموما بالسوية بل بالتشكيك . كما اذا قسم معنى السواد إلى الموجود فى الغراب <sup>(١٥)</sup>

- |                  |                    |
|------------------|--------------------|
| (١) د : وقد .    | (٢) د : قوله .     |
| (٣) ا : واجب .   | (٤) د : لكنا .     |
| (٥) د : يتقيد .  | (٦) د : التقيضين . |
| (٧) د : اشتراط . | (٨) د : السوية .   |
| (٩) د : موضوع .  | (١٠) د : - قال .   |
| (١١) د : يعم .   | (١٢) د : عم .      |
| (١٣) د : يكون .  | (١٤) د : - قد .    |
|                  | (١٥) د : و .       |



والوجود في الرماذ . وتكون في <sup>(١)</sup> الافهام مختلفة بحسب <sup>(٢)</sup> اعتبار معانيه .  
فانذ ليس كل قسمة مقتضيا لتعميم <sup>(٣)</sup> معنى بالسوية .

قال : ولهذا صح اعتذاره أن أحد الواجبين لذاته والثاني لغيره .

أقول : إن ابن سينا لم يصدر عنه ذنب <sup>(٤)</sup> في قوله ها هنا حتى يحتاج  
إلى الاعتذار <sup>(٥)</sup> ولعل المصارع يعنى <sup>(٦)</sup> بالاعتذار التخصيص ، وانه خصص  
أحد الواجبين بالذات والآخر بالغير قال : هذا فصل ذاتي أو <sup>(٧)</sup> لازم . فلو لا  
عموم ذاتي أو لازم لما صح الاعتذار .

أقول : لا يجب أن يكون كل تخصص <sup>(٨)</sup> بمعنى عام بفصل ذاتي أو  
بلازم <sup>(٩)</sup> فإن قسمة الضاحك بالفعل <sup>(١٠)</sup> بالصبي والبالغ لا يقتضى كون الصبي  
والبلوغ ذاتيتين أو لازمتين <sup>(١١)</sup> ، وأيضا لا يجب <sup>(١٢)</sup> أن يكون المعنى المشترك  
جنساً ولا لازماً عاماً للتخصص . وذلك أن أدنى شئ من المشابهة سواء كان  
في أمر ذاتي أو في أمر عرضي لازم أو غير لازم ، يكفى في جعل الشئ مورداً  
للقسمة . وأيضا أدنى شئ [ ٥٣ ] من المعايزة يمثل ذلك يكفى في تخصيص  
بعض الأقسام الواقعة في القسمة <sup>(١٣)</sup> . وقد ظهر مما نكون أن المصارع هاهنا  
أحوج إلى الاعتذار من ابن سينا .

قال في التناقض الثاني <sup>(١٤)</sup> قوله : لا تكون أجزاء القول الشارح <sup>(١٥)</sup>  
بمعنى اسمه ، يدل كل واحد منها <sup>(١٦)</sup> على شئ غير الآخر بذاته في الوجود .

- 
- |                             |                              |
|-----------------------------|------------------------------|
| (١) أ ، ر : حينئذ .         | (٢) د : بحيث .               |
| (٣) د : التعدد .            | (٤) ر : عنه ذنب .            |
| (٥) د : اعتبار .            | (٦) د : بغير .               |
| (٧) د : و .                 | (٨) أ : متخصص .              |
| (٩) أ : ملازم .             | (١٠) د : بالفعل .            |
| (١١) د : ذاتين أو لازمتين . | (١٢) د : يجب .               |
| (١٣) أ ، ر : مورد القسمة .  | (١٤) د : في التناقض الثاني . |
| (١٥) د : الثبوت .           | (١٦) أ ، ر : منهما .         |

ومطلق قوله واجب الوجود بذاته مشتمل على ثلاثة ألفاظ : واجب ، ووجود ، وبذاته . ويدل كل لفظ على معنى غير ما يدل عليه اللفظ الآخر .

أقول : رحم<sup>(١)</sup> الله امرءاً فهم أو وعى مراد ابن سينا أن ذات واجب الوجود لا يجوز أن تجتمع من مبادئ تقومها . فإنه أراد بقوله : لا تكون أجزاء القول الشارح بمعنى اسمه ، يدل كل واحد منهما على شئ هو في<sup>(٢)</sup> الوجود غير الآخر بذاته ؛ أن لا يكون حده المطابق لذاته الموجود متألفاً من معانٍ تدل على موجودات متغايرة<sup>(٣)</sup> بالذات . كما إذا قلنا : الإنسان حيوان ناطق ، كان<sup>(٤)</sup> الحيوان معنى يوجد في الوجود لغير الناطق ، والناطق من حيث مفهومه يجوز أن يكون لغير الحيوان .

أما إذا كان القول الشارح غير الحد الحقيقي ، أو كان حداً حقيقياً ، ولكن لا تدل أجزاؤها<sup>(٥)</sup> على أشياء هي في الوجود متغايرة أو دلت على أشياء متغايرة ، ولكن لأبنواتها [٥٤] لم يكن من قبيل ما لم يجوزّه ، فإنه يقول<sup>(٦)</sup> . والبارى تعالى وتقدس صفات إضافية وسلبية مركبة منهما لا تحصى عدداً . ولاشك أن مفهوماتها متغايرة ومقولة<sup>(٧)</sup> على شئ واحد بالذات . ولفظة واجب الوجود بذاته لأجزائها مفهومات غير متغايرة بالذات . فإن مفهوم الوجود الذي يتمتع ارتفاعه لأشياء غيره<sup>(٨)</sup> . وأجزاء هذا القول مشتملة على السلوب عن ذلك الوجود .

قال : وعلى<sup>(٩)</sup> هذا صحت<sup>(١٠)</sup> القسمة بأن يقال : الوجود ينقسم إلى واجب وإلى ممكن . ثم الواجب ينقسم إلى ما يكون واجباً بذاته وإلى واجب

(١) د : رحمه . (٢) د : - في . (٣) د : متغايرة .

(٤) د : - كان الحيوان معنى . . . . لغير الناطق . والناطق .

(٥) في الاصل : أجزائها ، د : أجزاها . (٦) د : يقال .

(٧) د : مفعوله . (٨) د : عنده .

(٩) د : ومن . (١٠) في الاصل : صحة .

بغيره . ولا محالة يفيد كل قسم غير ما يفيد القسم الثانى ، ويدل على شىء هو فى الوجود غير ما يدل عليه الثانى ، وذلك تناقض ظاهر .

أقول : هذا الكلام ليس بصحيح ، لان الواجب - الذى هو قسيم الممكن - لا ينقسم إلى واجب لذاته وإلى واجب لغيره . فإن الممكن الوجود ، الذى هو احد قسمى الوجود ، ليس هو فى الوجود غير الواجب لغيره ، بل هو فى الاعتبار غيره ، لكنه فى <sup>(١)</sup> الوجود هو <sup>(٢)</sup> .

ثم تعجب المصارع فقال : ومن العجب [هه] انه يقول ليس لواجب <sup>(٣)</sup> الوجود اجزاء كمية كالجسم <sup>(٤)</sup> المركب من هيولى وصورة ، ولا اجزاء الحد المركب من جنس وفصل ، ولا اجزاء عموم وخصوص كاللونى والبياضية . فكيف جعل الوجود شاملا لقسمى الوجوب والامكان ، ثم جعل <sup>(٥)</sup> الوجوب خاصا به <sup>(٦)</sup> . اقول : تعجبه هذا لانه <sup>(٧)</sup> اعتقد ان كل ما يقسم <sup>(٨)</sup> إلى قسمين ، يكون مورد القسمة جزءا من ماهية كل واحد من جزئيه . وكل ما يمتاز به ذلك الجزء عن <sup>(٩)</sup> الجزء الآخر يكون جزءا آخر غير الجزء الاول . وقد مر فى فساد هذا الاعتقاد ما فيه كفاية .

ثم لو قال قائل : <sup>(١٠)</sup> إن الوجود إما أن يكون وحده أو مع شىء ، لَلَزِمَهُ أن يكون الوجود وحده مركبا من شيئين . وهذا أحق بان يتعجب منه مما تعجب منه .

ثم قال : وكيف جعل وجوب الوجود شاملا لقسمى الوجوب بذاته والوجوب لغيره ثم جعل الوجوب بذاته خاصا به ؟ اليس ذلك <sup>(١١)</sup> قولاً صريحا

(١) د : و .

(٢) د : وهو .

(٣) أ ، ر : بواجب .

(٤) فى الاصل : كاجسم !!

(٥) د : + الوجود .

(٦) د : - به .

(٧) د : لا انه .

(٨) د : ينقسم .

(٩) د : - عن .

(١٠) د : ثم قائل لو قال .

(١١) د : بذلك .

باجزاء عموم وخصوص كاللونية والبياضية اللهم إلا إن يعرض عن هذه التقسيمات والبيانات كلها إعراضاً كلياً ، فيقول هي حقيقة <sup>(١)</sup> منكرة عديمة الاسم .

أقول : هذا الكلام أيضاً مؤلف من أربعة أشياء حقيقية <sup>(٢)</sup> ومنكرة وعديمة اسم وهي معان متغايرة . فاذن وقع فيما انكر [٥٦] عليه .

قال : وقد ذكر هذا في مواضع آخر من الشفاء وغيره اذ <sup>(٣)</sup> تنبه <sup>(٤)</sup> بمثل هذه الالتزامات ، الا انه ناقض ذلك بان قال : شرح اسمه انه يجب وجوده بذاته خالية <sup>(٥)</sup> من عديم اسم له شرح اسم .

أقول : ليس بمنكر أن يعدم لشيء اسم يدل على صفته بالمطابقة ويوجد له اسم يدل عليها بالتضمن أو الالتزام <sup>(٦)</sup> ، فيكون له شرح اسم مع كونه عديم اسم آخر .

قال : فهلاً قال اذا بلغ الكلام إلى الله فامسكوا ؟

أقول : هذا الواعظ لو كان متعظاً يعمل بما يأمر ، لكان <sup>(٧)</sup> قريباً من النجاح .

ثم قال في التناقض الثالث قوله ( ابن سينا ) : واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع <sup>(٨)</sup> جهاته . واخذ يبرهن عليه . فإذا لم تكن له جهات لاجهات مكانية حسية ولا جهات اعتبارية عقلية ، فكيف أتعب نفسه في البرهان على أنه <sup>(٩)</sup> واجب الوجود من جميع الجهات . وهو كمن أخذ يبرهن على أن واجب <sup>(١٠)</sup> الوجود من جميع الأجزاء بعد أن برهن <sup>(١١)</sup> أنه لا جزء له ولا حد له .

(١) أ ، ر : حقيقته . (٢) د ، ر : حقيقة . (٣) أ ، د : أو .

(٤) د : سسه هكذا . (٥) د : قبالة من ، ر : فتالته ، أ : خياليته .

(٦) د : الالتزام . (٧) د : + كلامه .

(٨) د : - جميع . (٩) د : + اله .

(١٠) د : الواجب . (١١) أ ، د : يبرهن .

أقول لعله لم يفهم الجهة ها هنا فحسب أن الجهات إما جهات حسية وإما أجزاء لذى <sup>(١)</sup> الجهة . وإذا كان لشيء اعتبار مع كل واحد مما هو غيره على سبيل الإضافة أو على سبيل السلب ، كان له جهات بعد تلك الإضافات والسلوب . ومراد ابن سينا ها هنا بيان وجوب [٥٧] إفاضة <sup>(٢)</sup> الوجود على الموجودات <sup>(٣)</sup> ، والكمال على الناقصات <sup>(٤)</sup> والخير على ما يستعد <sup>(٥)</sup> له ، ووجوب إحاطته <sup>(٦)</sup> من حيث العلم بالكل وعنايته <sup>(٧)</sup> بالكل وقدرته على الكل ، ووجوب مباينة الحقيقة للكل إلى غير ذلك ، وجميع هذه جهات .

قال : وأعجب من هذا قوله : وكل واجب الوجود فهو خير محض ، ولا ندري ما <sup>(٨)</sup> معنى هذا الكل ، يعنى به كل واحد من واجب الوجود ، فهو خير محض . فهو أذن نوع وجنس . أو يعنى به أن كل ذاته خير محض حتى توهم انه كل ذو أجزاء ؟ أقول : صدق والله ، فانه لو درى <sup>(٩)</sup> ما ذكره <sup>(١٠)</sup> فى أوائل كتبهم المنطقية ، بل فى أوائل كلام النجاة : إن اللفظ اذا لم يمنع مفهومه من وقوعه على أكثر من واحد كان كلياً عند المنطقى واسم جنس عند النحوى . ويصلح من حيث مفهومه لأن <sup>(١١)</sup> يقع على كثيرين ، فيصح إدخال لفظ كلى <sup>(١٢)</sup> بمعنى كل واحد عليه . وإذا منع مفهومه من ذلك ، كان جزئياً أو إسم علم وليس لفظه " واجب الوجود " بجزئى يمنع مفهومه من وقوع الشركة فيه ، ولا اسم علم ، وإلا لما احتيج إلى إقامة برهان <sup>(١٣)</sup> على وحدته . وليس كل ما صح أن يدخل عليه لفظه كل <sup>(١٤)</sup> بنوع أو جنس كما زعم ، فإنه <sup>(١٥)</sup> يصح أن يقال : كل شمس أو كل قمر أو كل عالم ، وإن لم يكن فى الوجود منها الا أحادُ باعيانها .

- |                             |                                   |
|-----------------------------|-----------------------------------|
| (١) د : الا -               | (٢) د : - : اضافته ، ا : اضافته . |
| (٣) د : الوجود .            | (٤) فى الاصل : التناقضات .        |
| (٥) د : يبتعد .             | (٦) د : اصلاته .                  |
| (٧) د : قضائيه .            | (٨) ا : - : ما .                  |
| (٩) د : نورى واعلها : روى . | (١٠) د : ذكره .                   |
| (١١) د : لا .               | (١٢) د : ر : كل .                 |
| (١٣) د : البرهان .          | (١٤) د : كلى .                    |
|                             | (١٥) د : + : لا .                 |

قال : فما ذلك التوحيد [٥٨] الصرف حتى فى اللفظ ، وما هذا التكثير حتى فى المعنى ؟

اقول : هذا التكثير مؤدٍ إلى ذلك التوحيد ودال <sup>(١)</sup> عليه .

ثم قال فى التناقض الرابع : قوله : لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، وكيف استجاز أن يقال <sup>(٢)</sup> : نوع واجب الوجود فى ذاته كما يقال فى الشمس إن نوعها فى شخصها ؟

اقول : كل ما لم يمنع مفهومه من وقوعه على كثيرين ، فهو بالقياس إلى واحد مما يفرض اشخاصا له ، نوع حقيقى . فاراد ابن سينا أن ينفى عنه ما يفهم فى البداية عن اطلاق لفظ الواجب . وليس هذا <sup>(٣)</sup> باكثر شناعة مما جاء فى التنزيل « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » <sup>(٤)</sup> وكما استجاز الله تعالى أن يقول : « لو كان فيهما الهة غير الله » أى على زعم من يقول به ، استجاز لابن سينا <sup>(٥)</sup> أن يقول <sup>(٦)</sup> لا يكون نوع واجب الوجود على ما يذهب اليه بادية الفهم .

قال : ما عرف أن نفى كثير من النقائص عن الحق جل جلاله نقص له .

اقول : لا نقص فوق اثبات الشريك له تعالى ، والتنزيل مملوء بنفيه عنه تعالى ولم يقل <sup>(٧)</sup> احد يكون ذلك نقصا فى حقه تعالى .

ثم إن المصارع اخذ فى الهذيان على <sup>(٨)</sup> عادته فى مجالس الوعظ : [٥٩] كما تقوله الحاكمة من الحشوية والرافضة من القاصرين نه <sup>(٩)</sup> جسم ، نه

(١) د : ودال .

(٢) د : انق .

(٣) د : + كل ذا .

(٤) سورة الانبياء : ٢٢ .

(٥) د : ابن سينا .

(٦) د : الا يقول إن .

(٧) د : يقال .

(٨) د : - على .

(٩) أنه لفظ فارس يعنى : ليس أو لا .

جوهراً<sup>(١)</sup> ، نه مشكل ، نه مقدر ، نه مطول ، نه مدور ، نه مربع ، نه مخمس ، نه مؤلف ، ويقول الهمج من الناس : سبحان الله سبحانه<sup>(٢)</sup> .

قال : فاخذ ابن سينا يطول الفصول فى كتبه بنفى امثال هذه الصفات عن واجب الوجود بذاته قبل اثباته<sup>(٣)</sup> .

اقول : هذا نوع لطيف من الترتيب . فإنه أراد أن يبين أن مفهوم هذه العبارة يناهى كثيراً من النقائص قبل أن يشير إلى المعنى بها<sup>(٤)</sup> ، لئلا يحتاج إلى ذكره بعينه عند نفى النقائص عنه ، ثم انه اكثر التشنيع عليه بما ليس بشنيع<sup>(٥)</sup> ، ولم يورد فى هذا الذى سماه تناقضاً رابعاً بكلام<sup>(٦)</sup> متناقض غير التشنيع بكلام<sup>(٧)</sup> يوهم العوام انه يضمن أو يغنى من جوع .

قال : ثم اخذ فى اثباته بان الممكنات تستند إلى واجب الوجود لذاته . فكأنه اخذ بنوعيه<sup>(٨)</sup> فى الذهن وقرر ما يلزم النوعية من نفى هذه السمات . ثم اخذ بعينه حتى اثبته بدليل الإمكان فى الممكنات واسنادها<sup>(٩)</sup> إلى واحد هو واجب الوجود بذاته [ و ] ما هو [ الا ] خبط عشواء أو رمى فى عماءة عمياء<sup>(١٠)</sup> ، ونفى نقائص هى اثبات نقائص .

ثم انه انتقل من مقام بيان التناقضات إلى مقام النقوض والابطالات . فقال : واما [ ٦٠ ] ابطال ما استدل به واطلقه فنقول : قولك : لاشك أن ها هنا<sup>(١١)</sup> وجوداً وأنه اما<sup>(١٢)</sup> واجب لذاته ، واما ممكن لذاته . فقد جعل لواجب<sup>(١٣)</sup> الوجود قسماً ، وهو الممكن بذاته . ويلزم على ذلك أن يكون الوجود

---

(١) ١ ، ر : - نه جوهراً .	(٢) د : سبحانه .
(٣) ١ : اثباته .	(٤) د : المعين بما .
(٥) ١ ، ر : بتشنيع .	(٦) د : بكام .
(٧) د : بكام	(٨) د : لعلها : تنويحه !!
(٩) د : اسناداد !!	(١٠) د : مها .
(١١) د : - ها هنا .	(١٢) د : - ما .
(١٣) د : الواجب .	

شاملاً للقسمين شمولاً بالسوية من حيث الوجود فيصالح أن يكون جنسا اولازما  
فى حكم الجنس ، ويخص احد القسمين بمعنى يصلح أن يكون<sup>(١)</sup> فصلا أو فى  
حكم الفصل فتركب ذات الوجود من جنس وفصل<sup>(٢)</sup> ، وما فى حكمهما من  
اللازم وذلك ينافى الوحدة وينافى الاستغناء<sup>(٣)</sup> المطلق . فان المركب من معنيين  
أو من اعتبارين بينهما عموم وخصوص يحتاج إلى مقوماته<sup>(٤)</sup> أولا حتى تتحقق  
حقيقته<sup>(٥)</sup> وإلى مركب ثانيا حتى توجد ماهيته .

اقول : قد مر فى هذا<sup>(٦)</sup> ما فيه كفاية وفيه ايهام العكس وهو انه سمع أن  
كل جنس أو ما<sup>(٧)</sup> فى حكمه فهو مورد<sup>(٨)</sup> القسمة ، فحسب أن كل مراد<sup>(٩)</sup>  
لقسمة يكون جنسا أو ما<sup>(١٠)</sup> فى حكمه .

ثم قال ابن سينا : انى<sup>(١١)</sup> لا اجعل الوجود عاما<sup>(١٢)</sup> شاملا القسمين  
شمولا بالسوية ، فانه من الاسماء المشككة بون المتواطئة وهو فى الواجب أولى  
وأول وفى الممكن لا أولى ولا أول<sup>١٣</sup> وما كان من الاسماء المشككة لم يصلح<sup>(١٤)</sup> أن  
يكون جنسا . بل الاسماء المتواطئة التى تشمل الماهيات شمولاً [٦١] لا  
بالسوية تصلح أن تكون جنسا فلم يلزم ما ألزمته و<sup>(١٥)</sup> لم ينتقض ما  
ألزمته<sup>(١٥)</sup> .

ثم إنه صادر على المطلوب الاول من وجهين :

أحدهما : أن انقسام الوجود إلى الواجب بذاته والممكن بذاته هو بعينه

(١) أ - يكون .

(٢) د : - وفى حكم الفصل . . . من جنس وفصل . (٣) أ : الاستغناء !!

(٤) د : مفهوماته وأصلها : مقدماته . (٥) فى الاصل : حقيقته .

(٦) فى الاصل : فهذا . (٧) د : وما .

(٨) ر : - مورد . (٩) د : - فحسب ان كل مراد لقسمه

(١٠) د : - ما . (١١) د - انى .

(١٢) أ : عاملا . (١٣) د : يصح .

(١٤) أ ، ر : - و . (١٥) ر : ما ألزمته .



انقسام الوجود إلى ما هو أولى به وإلى ما هو لا أولى به . والوجود شامل لهما شمولاً بالسوية من حيث الوجود به ، والوجود<sup>(١)</sup> أمر<sup>(٢)</sup> ذاتي للقسمين الأخصين به .

أقول : هذا يدل على أنه لم يفهم معنى<sup>(٣)</sup> التشكيك . فإن الشيء المنقسم بقسمين من أين<sup>(٤)</sup> يجب إن يكون شمولها بالسوية ، وذلك أنا<sup>(٥)</sup> إذا قلنا : أن<sup>(٦)</sup> البياض ينقسم إلى بياض الثلج وإلى بياض العاج وإلى غيرهما ، لم يجب أن يتساوى بياض<sup>(٧)</sup> الثلج والعاج في البياضية . ثم من أين يجب أن يكون الشامل بالسوية ذاتياً للاقسام<sup>(٨)</sup> وليس هذا إلا من حيث أنه سمع أن الجنس شامل بالسوية ، فحسب أن كل شامل بالسوية جنس ؟

ثم من أين علم المصارع أنه صادر على المطلوب الأول ؟ فإنه قال : ليس الوجود شاملاً للواجب والممكن بالسوية ، لأنه من الأسماء<sup>(٩)</sup> المشككة . والمصارع زعم إن شموله لهما<sup>(١٠)</sup> عين شموله لما أولى<sup>(١١)</sup> به ولما ليس أولى به . وابن سينا لا يريد بالتشكيك إلا هذا .

ثم إن المصارع زعم أن [٦٢] شموله لما هو أولى به ولما هو<sup>(١٢)</sup> ليس أولى به شمول واحد بالسوية . وهذا مكابرة صريحة .

ثم قال : وإن كان عرضياً بالنسبة إلى الجوهر<sup>(١٣)</sup> والعرض وسائر الماهيات ... أقول : كما صح<sup>(١٤)</sup> قسمة الوجود إلى الواجب<sup>(١٥)</sup> والممكن ،

- 
- |  |                   |
|--|-------------------|
| (١) د : - الواجب بذاته والممكن بذاته ... والوجود | (٢) د + وامر .    |
| (٣) د : + من .                                   | (٤) د : من .      |
| (٥) د : - أنا .                                  | (٦) د : - أن .    |
| (٧) د : بياض .                                   | (٨) د : لاقسامه . |
| (٩) د : أسماء .                                  | (١٠) د : + هو .   |
| (١١) د : أوسا .                                  | (١٢) د : - هو .   |
| (١٣) أ ، ر : الجوهر .                            | (١٤) د : - صح .   |
| (١٥) د : بالواجب .                               |                   |

صح قسمته <sup>(١)</sup> إلى الجوهر <sup>(٢)</sup> والعرض وغيرهما . فما باله كان في الأول  
جنسا ذاتيا وصار في هذا الموضع عرضيا ؟

قال : وقد عرفت من تعريف الذاتى أنك إذا حصرت <sup>(٣)</sup> في الذهن  
واحضرت <sup>(٤)</sup> ما هو ذاتى له ، لم يمكنك تصور ما هو ذاتى له إلا بذلك الحاضر  
في الذهن ، وكان وجوده في الذهن <sup>(٥)</sup> بوجوده لا عند وجوده ، وارتفاعه عن  
الذهن بارتفاعه لا عند ارتفاعه <sup>(٦)</sup> . والحال <sup>(٧)</sup> في الوجود وواجب الوجود  
كذلك . فانك لا يمكنك تصور واجب الوجود إلا بسبق تصور الوجود . وإذا  
رفعت الوجود ارتفع الوجوب بارتفاعه .

أقول : وإن كان يريد بهذا البيان الذى نقله <sup>(٨)</sup> من ابن سينا وأراد أن  
يحتج به عليه أن يجعل الوجود ذاتيا للواجب والممكن وعرضيا للجوهر  
والعرض ، فقد أخطأ ، لأنه إذا كان ذاتيا للممكن الذى هو إما جوهر وإما  
عرض ، فقد <sup>(٩)</sup> صار ذاتيا لهما ونسى ما ذكره من كون الوجود من الاسماء  
المتواطئة ، حيث قسمه إلى أقسام منها الجوهر والعرض . وعنده أن كل ما  
يشمل مختلفات بالسوية فهو ذاتى <sup>(١٠)</sup> وجنس لها <sup>(١١)</sup> . فاذن الوجود جنس  
[٦٣] وذاتى للجوهر والعرض .

وأیضا إن جرى على ساقهم <sup>(١٢)</sup> وعرف الجوهر بالموجود لا فى موضوع ،  
والعرض بالموجود فى موضوع ، فقد جعل الوجود <sup>(١٣)</sup> ذاتيا لهما ، فمن أين له  
هذا الفرق .

- 
- |                                     |   |
|-------------------------------------|---|
| (١) أ ، ر : - قسمته .               | (٢) د : بالجوهر .                       |
| (٣) د : لا أحضرته ولعلها أحضرته .   | (٤) ويمكن أن تقرأ : وأحصرت .            |
| (٥) د : - وكان وجوده في الذهن .     | (٦) د : - لا عند ارتفاعه .              |
| (٧) د : وقال .                      | (٨) د : نقدره .                         |
| (٩) أ : - فقد .                     | (١٠) د : - ذاتى .                       |
| (١١) د : لهما .                     | (١٢) لعلها : سياقهم ، وفى د : سيدأقهم . |
| (١٣) د : - لا فى موضوع ... الوجود . |   |

قال : والرجل لما فطن <sup>(١)</sup> لمثل الالزام ، وضع لنفسه قسما وراء المتواطئة  
وسمأها المشككة . وليس فى منطق الحكماء ذلك ولا <sup>(٢)</sup> يغنيه من جوع ولا <sup>(٣)</sup>  
الإلزام عنه مرفوع .

أقول : هذا الكلام يدل على عدم وقوف هذا القائل بما فى منطق الحكماء  
والا لو [ و ] قف على كلام المعلم الاول عند استعمال الالفاظ المشككة بدل  
المتواطئة فى البراهين وخبر المجادل والمغالط <sup>(٤)</sup> ، لم يقل ذلك . ولو حضرتنى  
<sup>(٥)</sup> الكتب وقت تحرير هذا السواد لافردت ألفاظه وألفاظ غيره . واذا ظفرت  
بالكتب ألحقتها به إن شاء الله تعالى . وقد وقع إلى بعد تسويد هذا المختصر  
بعضُ كتب <sup>(٦)</sup> المنطقيين فوجدت فى التعليم الاول فى <sup>(٧)</sup> كتاب « طوييقا » فى  
المقالة الثانية ما هذه عبارته <sup>(٨)</sup> : ولما كان بعض المتفقة <sup>(٩)</sup> أسمائها <sup>(١٠)</sup> قد  
يخفى حتى لا يشعر به ، وجب علينا اذا سألت أن تستعمل المتواطئة . وذلك  
لأن حدَّ أحدهما لا يطابق الآخر ، فنظن <sup>(١١)</sup> لذلك انه لم يجد على ما يجب  
أو <sup>(١٢)</sup> كان ينبغى أن يكون الحد يطابق <sup>(١٣)</sup> كل متفق الاسم . فاذا انت  
أجبت <sup>(١٤)</sup> فينبغى أن يقسم . ولان قوما يقولون إن التواطؤ متفق [٦٤] فى الاسم  
اذا لم يكن القول الموصوف يطابقه كله ، وإن المتفق فى الاسم <sup>(١٥)</sup> متواطٍ إذا  
كان يطابق كلها . فينبغى أن يعرف فى امثال هذه أن أيهما كان منهما هو  
متفق الاسم أو متواطئه <sup>(١٦)</sup> .

ثم قال : وأيضا إن حدَّ انسان <sup>(١٧)</sup> شيئا من التى يقال على أنحاء كثيرة

- 
- |  |  |                    |
|--|--|--------------------|
| (١) د : يظن .  | (٢) د : - لا .                             | (٣) د : - لا .     |
| (٤) د : وحيثُ المجادل والمغالط وقد تقرأ وجه المجادل والمغالط ولعلها : خبر المجادلة والمغالطة |  |                    |
| (٥) د : حصر فى ، وفى أ ، ر : حضرنى .   | (٦) د : كتاب .                             |                    |
| (٧) د : - فى .   | (٨) أ : عبارته .                           | (٩) د : المعقعة !! |
| (١٠) د : بأسمائها و ، والأصح أسمائها .   | (١١) د : فقطن به .                         |                    |
| (١٢) د : اذا .   | (١٣) د : بحد يطابق .                       |                    |
| (١٤) د : أصبت .  | (١٥) د : اذا لم يكن القول ..... فى الاسم . |                    |
| (١٦) د : متواطوه .   | (١٧) فى الاصل : انسانا .                   |                    |

بالقول <sup>(١)</sup> الذى ينطبق <sup>(٢)</sup> على جميعها ، فلم <sup>(٣)</sup> يقل إنه متفق فى الاسم ولم يقل إن الاسم ينطبق على جميعها لان القول أيضا لا ينطبق ؟

أقول : فهذا بيان معانى الالفاظ المشككة صريحا . ووجدت فى تفسير الاسكندر الافروديسى أول " قاطيغورياس " من التعليم الأول نقل يحيى بن عدى <sup>(٤)</sup> ما هذه <sup>(٥)</sup> عبارته : وآخرون يقولون إن المقولة <sup>(٦)</sup> واحدة هي الموجود . وذلك أن هذا يحمل على الكلى ، ويقومون كلامهم بهذا النحو الموجود يحمل <sup>(٧)</sup> على الجواهر والاعراض اللذين هما مختلفان بالنوع . وأيضا الموجود يحمل عليهما بما <sup>(٨)</sup> هو والذى يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع بما هو جنس ، فالموجود جنس .

ويقول : إن هذا وحده لا يكفى <sup>(٩)</sup> أن يكون جنسا ، لكن يجب أن يحمل الجنس بالتواطوء ، والموجود لا يحمل على الجوهر والعرض الا بالاتفاق ، يريد باتفاق الاسم والحد . فان الذى هو موجود هو امر مقوم <sup>(١٠)</sup> لذاته ومتقوم بآخر [٦٥] والجوهر لا يقبل هذا الحد كله <sup>(١١)</sup> لكن <sup>(١٢)</sup> نصفه لان الجوهر هو مقوم لذاته . وعلى هذا المثال <sup>(١٣)</sup> بعينه . ولا العرض أيضا يقبل <sup>(١٤)</sup> هذا الحد لكن نصفه وذلك <sup>(١٥)</sup> لان العرض متقوم بآخر .

ووجدت فى تفسير متن <sup>(١٦)</sup> الإيساغوجى من كلام فرفورىوس <sup>(١٧)</sup> هكذا : إن كان الوجود <sup>(١٨)</sup> جنسا للجوهر والكم والكيف وإسائرها ، فيجب أن يكون له

- 
- |                     |                        |
|---------------------|------------------------|
| (١) ا . ر : القول . | (٢) د : لا ينطبق .     |
| (٣) د : ولم .       | (٤) د : يحيى بن عدوى . |
| (٥) د : ما هذه .    | (٦) د : المقدمة .      |
| (٧) لعلها : يحمله . | (٨) د : انما .         |
| (٩) د : + فى .      | (١٠) د : مقوم .        |
| (١١) د : كلية .     | (١٢) د : يمكن .        |
| (١٣) د : التتامى .  | (١٤) د : ويقبل .       |
| (١٥) ا ، د : ذلك .  | (١٦) ا ، ر : من .      |
| (١٧) د : من فورس !! | (١٨) ا ، ر : الموجود . |

عندها شروط الجنس عند أنواعه وشروط الجنس عند أنواعه هي أن تتساوى أنواعه <sup>(١)</sup> فيه ، أعنى أن لا يوجد أحد أنواعه متأخرا <sup>(٢)</sup> عن الآخر لكن مع وجود النوع الآخر فيه ، ولا أقدم من الآخر ولا أحق من الآخر <sup>(٣)</sup> .

ثم قال : وذلك أنا نجد الجوهر في الوجود أكثر وأقدم وأحق . ثم قال : فإن قال قائل : فكيف يحمل عليها <sup>(٤)</sup> باسم مشترك ، وما يحمل <sup>(٥)</sup> على الاشياء باسم مشترك انما تشترك الاشياء بالاسم فقط <sup>(٦)</sup> . ونحن نجد الجوهر <sup>(٧)</sup> والكيف وسائرهما لبر <sup>(٨)</sup> انما تسمى <sup>(٩)</sup> موجودة ، بل كل واحد منها <sup>(١٠)</sup> بمعنى الوجود وإن كانت على جهات مختلفة .

ثم قال : والمعنى الذى تشترك فيه هذه <sup>(١١)</sup> الاشياء على هذه <sup>(١٢)</sup> الجهة هي متوسطة بين المعنى الذى تكون منه الاشياء متواطئة أسماؤها <sup>(١٣)</sup> وبين الاسم المشترك الذى تكون فيه الاشياء <sup>(١٤)</sup> متفقة أسماؤها . <sup>(١٥)</sup> ولعمري : إنه مستحق للمعنيين <sup>(١٦)</sup> جميعا ، لانه متوسط <sup>(١٧)</sup> بأحد من الطرفين فقط <sup>(١٨)</sup> . فعلى هذه <sup>(١٩)</sup> الجهة تشترك الاجناس العشرة في الوجود .

ثم قال [٦٦] : قال من المتأخرين أبو نصر الفارابي في كتابه في المقولات بهذه العبارة <sup>(٢٠)</sup> . فالأجناس العشرة لها أسماء متباينة وهي

- 
- |  |                                      |
|--|--------------------------------------|
| (١) د : - وشروط الجنس ... أنواعه .     | (٢) د : متأخر .                      |
| (٣) د : - ولا أحق من الآخر .           | (٤) د : يحمل كلها .                  |
| (٥) د : والحمل .                       | (٦) د : فقد .                        |
| (٧) د : والحيز .                       | (٨) د : كذا في الاصل ولعلها ليست .   |
| (٩) أ : سمي .                          | (١٠) أ ، ر : منها .                  |
| (١١) د : - هذه .                       | (١٢) د : في الاصل هذا .              |
| (١٣) د : اسماءها وفي أ : أسمائها .     | (١٤) أ ، ر : الاسماء .               |
| (١٥) د : أسمائها وفي أ ، ر : اسمائها . | (١٦) د : الحفص هكذا في النسخة د .    |
| (١٧) د : متوسطة .                      | (١٨) د : فقد .                       |
| (١٩) أ ، ر : هذا .                     | (٢٠) د : في المقولات بهذا والعبارة . |

أسمائها<sup>(١)</sup> التي يختص واحدٌ واحدٌ منها واحداً واحداً من العشرة مثل الجوهر والكمية والكيفية وغيرها . ومنها أسماء مترادفةٌ يعم كلٌ واحدٍ منها جميعاً وهي الموجود والامر والشئ والواحد . فان لكل واحد منها معنى<sup>(٢)</sup> يشمل<sup>(٣)</sup> جميع هذه الاشياء<sup>(٤)</sup> ، وكل واحد من هذه الاسماء يقال<sup>(٥)</sup> عليها جميعاً باشتراك ، وهو من<sup>(٦)</sup> أصناف الاسم المشترك فيما يقال ترتيب متناسب . فان الوجود يقال على الجوهر أولاً ثم على<sup>(٧)</sup> كل واحد من سائر المقولات<sup>(٨)</sup> .

وقال في كتاب البرهان : والذي يستعمل أجناساً وفصولاً في الحدود صنفان<sup>(٩)</sup> : أحدهما بمنزلة ما يقال في<sup>(١٠)</sup> الحيوان إنه جنس وفي الناطق إنه فصل . والثاني ما تدل عليه المشككات التامة التشكيك مثل الوجود والواحد والكمال والقوة وما<sup>(١١)</sup> اشبه ذلك . والصنف الاول هو أخرى ما يكون جنساً وهو الجنس على الاطلاق .

وقال أيضاً<sup>(١٢)</sup> : وأما الحدود التي تُؤلف من سائر تلك الاجزاء ، فان الموضوع في<sup>(١٣)</sup> الحد مكان الجنس على الاطلاق : إما أن لا يكون جنساً اصلاً بل : يكون اسماً مشككاً أو جنساً<sup>(١٤)</sup> بنحو آخر [٦٧] .

وقال في كتاب " المغالطات " : الالفاظ المغلطة<sup>(١٥)</sup> منها الاسم المشترك ومنها الاسم المشكك<sup>(١٦)</sup> . وقد سلف قولنا في الفرق بينها . وقال ايضاً فيه : والمشارك في انفسها منها ما هو مشكك ومنها مستعارة<sup>(١٧)</sup> ومنها منقول .

- 
- |  |                                |
|--|--------------------------------|
| (١) في الاصل : أسمائها .                 | (٢) د : - معنى .               |
| (٣) د : يسمى .                           | (٤) لعلها : الاسماء .          |
| (٥) د : لو .                             | (٦) د : فهو من ، أ : وهو منه . |
| (٧) د : - على .                          | (٨) د : المعقولات .            |
| (٩) د : وصفتان !!                        | (١٠) د : - في .                |
| (١١) د : وأما .                          | (١٢) ر : + فيه .               |
| (١٣) د : - الحدود التي .... الموضوع في . | (١٤) في الاصل : جنس .          |
| (١٥) د : + يدل .                         | (١٦) د : والمشكك .             |
|  | (١٧) ر : مستعار .              |

أقول : فهذا كله يدل على أن المشكك من الاسماء لم يخترعه ابنُ سينا ، ولم يضع لنفسه قسما وراء المتواطئة اسمه مشككا <sup>(١)</sup> . وقد أغناه من القول بأن واجب الوجود مركب من جنس وفصل وما يجرى مجريها : فلولاً <sup>(٢)</sup> مخافة التطويل لأوردت أكثر <sup>(٣)</sup> مما أوردت <sup>(٤)</sup> على <sup>(٥)</sup> الحكماء المتقدمين على ابن سينا في هذا الكتاب ، ولكن فيما أوردته كفاية . ولنعد <sup>(٦)</sup> إلى ما كنا فيه .

قال المصارع : وهب أنه قسمٌ موجود <sup>(٧)</sup> ، فليس يختص ذلك بالوجود ، بل يجرى مثله في الوحدة والعلية والحق وجميع العمومات من الأجناس والانواع . فيقال : الوحدة تطلق على كل واحد ، وهي بالأول أولى . والعلية والحق والمبدأ تطلق على غير الواجب ، وهي به أولى . واسم الجوهر يطلق على ما إذا وجد كان وجوده [٦٨] لا في موضوع ، وهو بالجواهر العقلية أولى . وعلى هذا فيبقى <sup>(٨)</sup> قسم المتواطئة فلا يشمل لفظة ما معنى ما بالسوية .

أقول : أما العلة والوحدة والحق والمبدأ فدلالة التشكيك فيه ظاهر . وأما الجوهر فليس أولى بالجواهر العقلية ، لأنها في كونها موجودة لا في موضوع تساوى غيرها من الجواهر . ثم إن كانت العقلية <sup>(٩)</sup> أودم <sup>(١٠)</sup> وأقدم وأشرف ، فذلك التفاوت ليس في الجواهر <sup>(١١)</sup> بل في شيء آخر .

ثم اذا قيل : الحيوان اما فرس واما ثور واما غيرهما ، لم يكن أحدهما بالحيوانية أولى من الآخر . وقيل : الانسان يشمل زيدا وعمراً ، ولم يكن أحدهما بالانسانية أولى من الآخر . ولم ينتفِ هذا القسم زعماً له . وظاهر من

---

(١) أ : مشككا وقد سقط من النسخة د : أن المشكك من ... اسما مشككا واضافت النسخة

د : في انفسها منها ما هو مشكك ومنها مستعاني وإن المشكك !!

(٢) د : + يشاك . (٣) د : اكثرها .

(٤) د : أوردته من كلام . (٥) د : - على .

(٦) د : ونعد . (٧) د : موجوده .

(٨) تقرأ في الاصل : فينبغي . (٩) أ : السعلة .

(١٠) في الاصل : أودم . (١١) د ، ر : الجوهر .

جميع كلامه هاهنا أنه لم يفهم معنى التشكيك أصلا ، بل<sup>(١)</sup> ولا معنى التواطؤ.

قال : والوجه الثاني يعنى من المصادرة على المطلوب ، ويقول : هب أن<sup>(٢)</sup> الوجود من المشككة ، وهو قسم آخر ، أليس الوجود يعمها عموما والوجوب يخصه خصوصا<sup>(٣)</sup> ؟ وما<sup>(٤)</sup> به عم غير ما به خص ، ففيه تركيب وجهين بلفظين يدل كل واحد منهما على غير ما يدل عليه الثانى ، وذلك ينافى الوحدة المحضة .

أقول : وهذا أيضا ليس بمصادرة على<sup>(٥)</sup> المطلوب . فإن حاصل كلامه على ، تقدير كونه [٦٩] مشككا ، يقتضى تركيب أقسامه ، وليس هذا إثباتا للمصادرة . والحق أنه لو فهم معنى المشكك<sup>(٦)</sup> لعرف<sup>(٧)</sup> أن ما يدل بالتشكيك يكون من قبيل العوارض<sup>(٨)</sup> ، فلا يلزم من اشتراكها فى العوارض تركيبها .

ثم قال عن ابن سينا إنه قال : معنى الوجوب أمر سلبى لا إيجابى أو أمر اعتبارى لا وجودى فلا يلزم التكثر فى ذاته ، قلت : كلامنا أولا فى الوجود ، ثم فى الوجوب . فما تقول فى الوجود ، ومفهومه فى الذهن ، وهو<sup>(٩)</sup> قضية عامه ومعنى يشمل الواجب والممكن شمولاً ما أولا<sup>(١٠)</sup> ؟ فان شمل فلا بد من خصوص معنى آخر حتى يمتاز الواجب عن الممكن ، فلا يمكنك أن تقول إن<sup>(١١)</sup> معنى الذى به شمل أمر سلبى اذ الوجود كيف لا يكون وجوديا ، والوجوب تأكيد الوجود ، والوجود<sup>(١٢)</sup> له بذاته . ويلزمه أنه غير مستفاد عن غيره ، فكيف اعتبر اللازم وترك ما هو ذاتى له ؟

- 
- |                       |                            |
|-----------------------|----------------------------|
| (١) د : - بل .        | (٢) د : إلى .              |
| (٣) د : + ما .        | (٤) د : وأما .             |
| (٥) د : - على .       | (٦) د : التشكيك .          |
| (٧) فى الاصل : يعرف . | (٨) أ : الغوامض .          |
| (٩) د : هو .          | (١٠) د : فتولا .           |
| (١١) أ ، ر : - أن .   | (١٢) د : الوجود والموجود . |



أقول : لو كان الوجود <sup>(١)</sup> ذاتيا وتخصص بعض الأقسام بالأمور السلبية ، لم يلزم التركيب أيضا .

قال : ولو كان الوجوب أمراً <sup>(٢)</sup> سلبيا ، لكان الذى يقابله ، وهو الامكان ، أمرا وجوديا . ونحن نعلم انك تعلم أن الوجود والاثبات أولى بالواجب ، والعدم والسلب أولى بالممكن . كيف وقد قررت [٧٠] أن الوجود أولى وأول بالواجب ولا أولى <sup>(٣)</sup> ولا أول بالممكن . فكيف نسيت المشكلة <sup>(٤)</sup> التى ابتدعتها <sup>(٥)</sup> ؟

أقول : لا يجب من كون الوجوب والإمكان متقابلين وكون أحدهما سلبيا كون الآخر وجوديا . وذلك لأنه وإن لزم من كون الوجوب والإمكان متقابلين ، وكون الوجوب وجوديا كون الامكان سلبيا ، أو من كون الامكان <sup>(٦)</sup> والإمتناع أيضا متقابلين ، وكون الامتناع سلبيا كون الإمكان وجوديا . ويجتمع منهما <sup>(٧)</sup> أن يكون الإمكان وجوديا سلبيا معا . والتحقيق فى ذلك أنا إذا قسمنا معنى بقسمين ثم قسمناه بقسمين آخرين بحيث <sup>(٨)</sup> يكون أحد القسمين من القسمة الأولى مقولا على أحد قسمي القسمة الثانية ، لم يلزم من ذلك كون القسم الآخر من الأول مقولا على آخر من الثانية ، بل يكون الأمر بالعكس . فإذا كان الوجوب وجودياً ، لزم أن يكون السلبى مما يصدق عليه الممكن المقابل للواجب <sup>(٩)</sup> لا بالعكس . وقال : وقد ثبت أن معناه أمر سلبى ، فليس مطابقاً <sup>(١٠)</sup> ، بل سلب شئ من شأنه أن يتحقق وهو يصلح للتمييز وبه يحصل التكثر .

(١) د : الموجد .

(٢) د : أمر . (٣) د : - ولا أولى .

(٤) د : نسبته المشككة وفى النسخة ر : نسيته المشككة .

(٥) د : ابتداعها . (٦) د : - متقابلين وكون الامكان .

(٧) د : د : منها . (٨) أ ، ر : فمحيث

(٩) د : القابل للوجوب .

(١٠) د ، ر : مطلقا ، وقد يكون ذلك صحيحا اذا كانت الجملة : وقد ثبت أن معناه أمر نسبي .

أقول : يحصل التكثر ولا يجب أن يحصل التركيب ، وهو الذى [٧١]  
ادعاه (١) .

قال : ودع ما قيل إن السلوب (٢) والاضافات لا توجب تكثرًا فى الذات ،  
فانهم أخذوا القضية مسلمة . وليس الأمر كذلك على ما سيأتى تفصيله .

أقول : هذه قضية ضرورية وسيجىء الجواب عن تفصيله .

قال : وأما قوله إن التمييز بين الوجود (٣) والوجوب بالعموم والخصوص  
أمرٌ اعتبارى فى الذهن لا فى الوجود ، فتسليم ظاهر الإلزام . فان التمايز بين  
معنى الجنسية ومعنى الفصلية لا يكون إلا فى الذهن . فليس (٤) فى الوجود  
حيوان هو جنس وناطق هو فصل ، بل هما اعتباران فى الذهن لا فى الخارج .  
وكيف يحصل أمرٌ كلى فى الوجود ولا (٥) كلى إلا فى الذهن . وأنت تعرف أن  
اللونية والبياضية اعتباران عقليان فى الذهن لا فى الخارج ولا فى الوجود ،  
ولونية (٦) البياض غير بياضيته .

أقول : هذا الرجل حسب أن كل ما يكون فى الخارج فهو محسوس وما (٧)  
لم يحس به لا يكون فى الخارج . ولو لم تكن اللونية والبياضية فى الخارج  
متمايزتين (٨) ، لكان حكمُ العقل بأن تصور من يتصورهما (٩) واحداً غير  
مطابق للحق ، فانهما فى الذهن واحد . وأين ذلك الشئ الذى لم يطابقه ما فى  
الذهن ، فان المطابقة تستدعى متطابقين . فان ذلك فى ذهن غيره (١٠) . فبأى  
شئ رجح (١١) [٧٢] ذلك الغير على ذهنه حتى كان ما فيه صواباً أو (١٢) ما لم  
يطابقه خطأ ؟ ولأى سبب اجتمعت الأذهان الصحيحة على التمايز بينهما ؟

(١) د : ادعاه . (٢) فى الاصل : أسلوب . (٣) د + والواجب .

(٤) د : قلت . (٥) أ : وكيف يحصل له كلى فى الوجود لا

(٦) د : لونية . (٧) د : ولا . (٨) فى الاصل : متمايزين .

(٩) د : - اللونية والبياضية ..... يتصورهما . (١٠) د : فان كان ذلك

(١١) د : ترجحه ذهن ، ر : يرجح . (١٢) د : و .

أليس ذلك لكون ذلك فى الخارج ، وكل ما يطابقه من التصورات كان صحيحاً  
وكل ما لم يطابقه كان فاسداً ؟

فان قيل : فكيف لم يوجد فى الحس بينهما فرق ؟

قلت : ليس كل موجود فى الخارج بمحسوس ، بل ومنه ما هو معقول ،  
وهذا من جملة وأين المصارع من التفطن بأمثال هذه الدقائق ؟

قال المصارع : عاد الرجل وقال : تعدد الاعتبار الناشئة من تعدد  
الألفاظ عموماً وخصوصاً يرجع فى الحقيقة إلى تعدد الإضافات والسلوب فى  
حق واجب الوجود . فان قولنا هو مبدأ للوجود ، وعلته ومريده ومبدعه ، هو  
إضافة الموجود إليه وصدوره من غير أن يحدث له منه شيء ، إذ ذاته من  
شيء . وقولنا إنه واجب الوجود بذاته ، هو ذات مسلوب عنه الحاجة إلى  
الغير . وعموم الوجود وخصوصه فى حقه تعالى واحد . فان وجوبه <sup>(١)</sup> وجوده  
وتعيينه لا يقتضى معنى آخر بعينه لازماً أو غير لازم . ووحدته لا تستدعى معنى  
آخر يوحد ، فهو واحد واجب الوجود . وقولنا إنه تعالى <sup>(٢)</sup> ليس تعليلاً فى  
[٧٣] الحقيقة ، بل المعنى به أنه ليس إلا كذلك . وهذا هو <sup>(٣)</sup> معنى قولى <sup>(٤)</sup> :  
إن واجب الوجود واحد لا يكون إلا واحداً من كل وجه . وقولى إن كثرة  
الإضافات والسلوب لا توجب <sup>(٥)</sup> كثرة فى ذاته ، قضية مسلمة عند الكل . فان  
قولنا : هذا الجسم قريب من كذا بعيد من كذا ، ليس فيه صفة كذا وكذا ،  
يوجب تكثراً <sup>(٦)</sup> فى ذات الجسم مع كونه قابلاً فيتكثر <sup>(٧)</sup> . فذاته مقدسة <sup>(٨)</sup> عن  
سمات <sup>(٩)</sup> التكثر والتغير <sup>(١٠)</sup> .

وليس الالفاظ العامة والخاصة مفهوماتها فى الذهن عامة وخاصة إلا من  
حيث كونها ألفاظاً فى اللسان . والمفهومات فى الذهن إنما تكون صحيحة  
لمطابقتها ما هو فى الخارج عن الذهن . ولا أعنى بالمطابقة أن يكون الكلى فى

- 
- |                   |                       |
|-------------------|-----------------------|
| (١) د : وجوده     | (٢) ١ ، ر : لانه .    |
| (٣) د : - هو .    | (٤) د : قوى .         |
| (٥) د : لا يوجب . | (٦) د : تكثر .        |
| (٧) د : للتكثر .  | (٨) فى الاصل : مقدس . |
| (٩) ١ : جهات .    | (١٠) د : والتعدد .    |

الذهن يطابق كلياً <sup>(١)</sup> في الخارج ، إذ ليس في الأعيان أمر كلي بل الكلي في  
الذهن يطابق كل واحد واحد من الجزئي في الخارج ، كالانسانية العامة في  
الذهن ، تطابق كل شخص شخص مما يوجد ومما لم يوجد <sup>(٢)</sup> .

أقول : هذا الكلام فاسد . فان الاشخاص <sup>(٣)</sup> الانسانية في الخارج  
تتشترك فيما لا يشاركها أشخاص الحمير [٧٤] والبقر وأشخاص الحجر  
والشجر . والامر المشترك بينهما في الخارج يسمى كلياً ويقيد <sup>(٤)</sup> بالطبيعي .

ثم إن تلك الامور تؤخذ تارة في العقل مع معنى العموم وتارة مع معنى  
الخصوص . وإذا أخذ مع معنى العموم ، صار نوعاً <sup>(٥)</sup> أو جنساً أو غيرهما .  
ويسمى بالكلي : العقلي . وهو غير موجود في الخارج [ بل هو ] مرتسم في  
العقل ، ولذلك يسمى عقلياً . وما ارتسم <sup>(٦)</sup> في الازهان إن طابق ذلك ، كان <sup>(٧)</sup>  
علماً والا كان جهلاً . فقلوه : ليس في الأعيان أمر كلي إن أراد بالأعيان  
خارج الازهان ، فهو كذب . وإن أراد به الأشخاص المحسوسة والمعقولة وأراد  
الكلي الطبيعي ، فهو أيضاً كذب . وإن أراد به الكلي العقلي فهو حق . ولكن  
ليس المصارع ممن يفرق بين أمثال هذه الدقائق إذ تدنس فطرته بالعقائد  
الواهيّة والأوضاع الشخصية .

قال: ثم التمييز بين نوع ونوع انما يكون بالفصول الذاتية ، والتمييز بين  
شخص وشخص إنما يكون باللوازم العرضية .

أقول : إنما يصح هذا الكلام بشرط <sup>(٨)</sup> كون الانواع تحت جنس واحد  
والاشخاص <sup>(٩)</sup> تحت نوع واحد ، أما على الاطلاق فلا : قال . وإذا تحقق ذلك ،  
فبيّن أن الوجود التام <sup>(١٠)</sup> يشمل الواجب والممكن شمولاً ما .

- 
- |                    |   |
|--------------------|---|
| (١) د : كلها .     | (٢) د : - ومما لم يوجد .                |
| (٣) د : الشخص .    | (٤) في الاصل هكذا : ومعد ، غير منقوله . |
| (٥) د : نوع .      | (٦) د : يرتسم .                         |
| (٧) د : - كان .    | (٨) د : بشر ( بدون طاء )                |
| (٩) د : والانواع . | (١٠) د : اتهام .                        |

أقول : ما أدري هذا الذى ذكر بعد قوله فبين بنتيجة <sup>(١)</sup> أى مقدمات مما <sup>(٢)</sup> ذكر ، ومن <sup>(٣)</sup> الذى نازعه فى هذه الدعوى وتوقف [٧٥] فيه حتى يبينه هو .

قال : فان كان الشمول بالسوية ، صلح إن يكون جنسا ، فلا بد من فصل ذاتى ، فتركب الذات من جنس وفصل <sup>(٤)</sup> .

أقول : هل هو حسب أن الشيء لا يحتاج فى كونه جنسا إلى الشمول بالسوية <sup>(٥)</sup> . وما فهم مع ذلك أنه يجب أن يكون ذاتيا ويجب أن يكون <sup>(٦)</sup> مقولا على كثيرين <sup>(٧)</sup> مختلفين بالحقائق ، ويجب أن يكون مقولا فى جواب ما هو . ثم من أين يلزم أن الشيء الذى يصلح أن يكون <sup>(٨)</sup> جنسا ، فلا بد له من فصل ذاتى ، ولا نعلم أن ذلك الشيء اذا قيس إلى الاشخاص التى تحته لا إلى الأنواع ، كان له بد من <sup>(٩)</sup> الفصول الذاتيه واكتفى <sup>(١٠)</sup> بالعوارض الشخصية .

قال : وإن لم يكن بالسوية ، <sup>(١١)</sup> لم يخرج عن العموم والشمول ، فلا بد أيضا من فصل ذاتى أو غير ذاتى . فتركب الذات من عام وخاص .

أقول : وما هنا ترك شرط السوية واكتفى بالعموم والشمول فى كون الشيء جنسا .

وقوله : وغير ذاتى فتركب الذات من عام وخاص مما تضحك منه التلكى ، اذا جعل الذات مركبا مما هو ذاتى له ومما هو غير ذاتى ..... انظر إلى مثل هذا المصارع كيف توقع وأدعى المصارعة مع <sup>(١٢)</sup> مثل ابن سينا فى صناعته <sup>(١٣)</sup> [٧٦] .

(١) د : بنحوه . (٢) د : ما . (٣) د : من .

(٤) د : - من جنس وفصل . (٥) د : - أقول ..... بالسوية .

(٦) د : - ويجب إن يكون . (٧) د : كثرة . (٨) د : - يكون .

(٩) د : - فصل ذاتى ..... كان له بد من . (١٠) د : + بالعدم والشمول فى كون .

(١١) د : + صلح أن يكون جنسا ، فلا بد . (١٢) أ : - مع .

(١٣) فى الاصل : صناعه .

قال : وإن كان<sup>(١)</sup> عمومُه عينَ خصوصِه ، وخصوصُه عينَ عمومِه لم يكن عموم وخصوص<sup>(٢)</sup> ، فبطل قولك لانشك أن [ ثمة ] وجودا وأنه<sup>(٣)</sup> ينقسم إلى واجب وممكن .

أقول : عند ابن سينا الوجود المشترك الذى ينقسم إلى واجب وممكن ، هو غير الوجود الواجب لذاته . والاول عرض للثانى وبغيره<sup>(٤)</sup> من الموجودات . وامتان ما يطلق من المشترك على الواجب عما يطلق على<sup>(٥)</sup> غيره بأنه غير عارض لماهيته<sup>(٦)</sup> بخلاف الآخر .

وقول ابن سينا إن عموم وجوده وخصوصه فى حقه تعالى واحد ، يريد به<sup>(٧)</sup> أن خاصيته<sup>(٨)</sup> من المشترك الخاصة به هو إنما يمتاز عن طبيعة الوجود بعد العروض للغير . فعمومه ، أعنى طبيعة الوجود من حيث يصلح لأن يلحقه معنى<sup>(٩)</sup> العموم . والحصه الخاصة بالواجب واحدة بالحقيقه ، لأن المنضم إلى تلك الطبيعة هو أمرٌ عدى . وإذا ثبت هذا ، فالقسمة إلى الواجب والممكن ، إنما ترد على تلك الطبيعة<sup>(١٠)</sup> وحدها كما<sup>(١١)</sup> فى سائر المواضع .

قال : وبطل وصفك<sup>(١٢)</sup> الوجود مطلقا موضوعا للعلم الالهى ، وبطل ذكرك فى الكتب التى صنفتها لوازم الوجود من حيث هو وجود ، وتعديك لوازمه من حيث هو لواجب لا من حيث هو موجود .

أقول : من أين لزم اذا كان الشئ طبيعة يصلح لأن [ ٧٧ ] ينضاف اليه العموم تارةً واللاعموم أخرى بأن ترتفع عن ذلك صلاحية كونه موضوعا لعلم ، أو كونه ملزوماً لشئ ، أو كون بعض أقسامه ملزوماً لشئ .

- 
- |                     |   |
|---------------------|---|
| (١) د : - كان .     | (٢) د : وإن عمومُه غير خصوصِه عينَ عمومِه وخصوص . |
| (٣) د : وجود ذاته . | (٤) د : وبغيره .                                  |
| (٥) د : - على .     | (٦) فى الاصل : لما هيه .                          |
| (٧) د : - به .      | (٨) د : خصه وفى : حصته .                          |
| (٩) د : مع .        | (١٠) د : - هو أمر عدى ..... على تلك الطبيعة .     |
| (١١) د : + هو .     | (١٢) د : وضعك .                                   |

قال : ألسنت <sup>(١)</sup> أقول إن العدم أو اللاوجود يقابله من حيث هو وجود ، وأن الامكان يقابله من حيث هو واجب لا من حيث هو موجود ، وكونه <sup>(٢)</sup> واحدا يلزمه من حيث هو واجب ؟ وكذلك كونه غنيا على الاطلاق مقدسا عن سمات الحسوث ، وكونه مبدأ <sup>(٣)</sup> للكانتات كلها ؟

أقول : إنه يحسب أن الشيء اذا كان له حيثيات يجب <sup>(٤)</sup> اضافته إلى أشياء مغايرة له ، كان ذلك الشيء متألّفا من كثرة وهذا ممنوع . فإن النقطة لها جهات بحسب <sup>(٥)</sup> كل نقطة غيرها في الوجود مما لا نهاية له . ولا يلزم من ذلك اشتغالها على امور لا نهاية لها <sup>(٦)</sup>

قال : وقوله إن كثرة السلوب والاضافات لا توجب كثرة في الذات ، قضية تسلمها عامة أصحابه وليست يقينية ، ولا بينة بنفسها ، ولا دليل عليها الا بمثال القرب والبعد في الجسم <sup>(٧)</sup> .

أقول هذه القضية إذا تصور أجزاءها كانت بديهية <sup>(٨)</sup> . وإنما أورد فيها مثال القرب والبعد لاتضاح أجزائها ، وذلك لتعرف [٧٨] أن إضافة القرب لو دخلت في مفهوم الجسم ، لزم أن لا يكون ما هو قريب من شيء هو بعينه بعيداً عن ذلك الشيء . ويتلخص منه مفهوم الجسم الذي تعتريه <sup>(٩)</sup> الاضافات التي لا نهاية لها ، فتحكم بديهية العقل بأنه لا يتكرر بتكرر <sup>(١٠)</sup> الاضافات .

قال : ولمّ قال إن جميع الاضافات حكمها حكم القرب والبعد ؟ إن سلم له <sup>(١١)</sup> ذلك ، فإن من الاضافات ما يوجب كثرة الاعراض . ومنها ما يوجب كثرة الاعتبارات . أليس صيرورة الرجل أبا اذا حصل له ولد ، وعماً <sup>(١٢)</sup> اذا حصل له ابن أخ ، وفاعلا حين يحصل منه فعل ، ليس حكمه حكم القرب والبعد ؟

(١) د : السبب .

(٢) أ : كونه .

(٣) د : مبتداً .

(٤) يمكن أن تقرأ بحسب .

(٥) أ : تحت .

(٦) د : - ولا يلزم . . . . لا نهاية لها .

(٧) د : - في الجسم .

(٨) د : بيهية .

(٩) د : تغير .

(١٠) د : بتكرره .

(١١) د : - له .

(١٢) أ ، د : - و .

أقول : ليت شعري ما يريد بالأعراض التي توجبها الاضافات وبالاختبارات <sup>(١)</sup> المغايرة للاضافات والأعراض ؟ ثم الموضوع للأبوة والعمومية والفاعلية إن كان رجلا واحدا فما أغنى بمثله شيئا . وإن كان رجلا كثيرة كان الذي هو أب غير الذي هو عم ، وذلك غير ما ذهب إليه . قال : وكذلك في جانب السلب ، فان سلب القطع من السيف ، ليس كسلب القطع من الصوت <sup>(٢)</sup> .

أقول : وما هنا اختلف موضوعُ السلوب <sup>(٣)</sup> ، وقد كان في بيان أن الموضوع الواحد يكثر بتكثر السلوب فنسى مطلوبه وعدلَ إلى بيان أن السلوب تنكثر بتكثر الموضوعات الكثيرة [٧٩] .

قال : فالسلوب مختلفة والاضافات مختلفة <sup>(٤)</sup> ، فكيف يصح عليها حكم واحد يعمها ؟ بل نفس الفرق بين المعاني الاضافية والمعاني السلبية أوجب <sup>(٥)</sup> كثرة الاعتبار في الذات . فانك تقول هذا معنى اضافي لا سلبى ، وهذا سلبى لا اضافى . ونقول هذا اضافة <sup>(٦)</sup> من وجه كذا ، وهذا من وجه كذا . وكل ذلك كثرة <sup>(٧)</sup> اعتبارية عقلية يفهم من كل واحد ما <sup>(٨)</sup> لا يفهم من الآخر ، وتدل كل لفظة على غير ما يدل <sup>(٩)</sup> عليه اللفظ الآخر . فبطل قوله إن واجب الوجود بذاته لا يتكرر بتكثر السلوب والاضافات . وسيعود إلى ذلك في مسألة التوحيد .

أقول : عليه أن يبين أن كثرة الاعتبار لذات <sup>(١٠)</sup> واحدة ، تقتضى التثام <sup>(١١)</sup> تلك الذات عن أمور متكررة حتى يتم <sup>(١٢)</sup> غرضه ، ولا يقدر على ذلك

- 
- |   |                      |
|---|----------------------|
| (١) د : والاعتبارات .                   | (٢) د : الصواب .     |
| (٣) د : السلب .                         | (٤) د : - مختلفه .   |
| (٥) د : واجب .                          | (٦) د : اضافته .     |
| (٧) د : كثيره .                         | (٨) د : مما .        |
| (٩) مكرر في النسخة ١ ، ر : يدل .        | (١٠) د : الذات       |
| (١١) في الاصل : التأم ولعلها : أن تتم . | (١٢) في الاصل : تم . |



بايراد الهذيانات الكثيرة التي أوردها إلى آخر <sup>(١)</sup> كلامه وهو قوله . فبطل قوله  
إن واجب الوجود بذاته لا يتكرر بتكرر السلوب والاضافات . فان تلك  
الهذيانات لا تنتج هذا قط .

ثم قال فى فصل سماه بالمختار : عادتنا أن نذكر فى آخر كل مسألة  
فصلا <sup>(٢)</sup> يطلع الناظر على مثال الغلط والخطأ الذى عرض لابن سينا ، وينبه  
الطالب على وجه الصواب [ ٨٠ ] والحق <sup>(٣)</sup> والله الموفق المعين .

قال : وانما توجهت هذه المناقضات والمطالبات على ابن سينا وشركائه <sup>(٤)</sup>  
فى الحكمة <sup>(٥)</sup> لانهم وضعوا <sup>(٦)</sup> الوجود عاما عموم الجنس أو عموم اللوازم ،  
فظنوا أنهم لما وضعوه <sup>(٧)</sup> من المشككة وأخرجوه من المتواطئة ، خلصوا نجيا <sup>(٨)</sup>  
من هذه الالتزامات ، [ وما ] يخلصهم <sup>(٩)</sup> منها إلا وضع الوجود وكل صفة ولفظ  
يطلقون عليه تعالى من الوحدة والواحد <sup>(١٠)</sup> والحق والخير والعاقل والمعقول  
وغيرها بالاشتراك بالتواطؤ ولا بالتشكيك . وقد توافقوا على أن إطلاق الوحدة  
والواحد عليه تعالى وعلى غيره بالاشتراك <sup>(١١)</sup> المحض . وكذلك الحق والخير .  
فهو حق بمعنى أنه يحق الحق ويبطل الباطل ، وواجب الوجود بمعنى أنه يوجب  
وجود غيره ويعدمه . وحى <sup>(١٢)</sup> بمعنى أنه يحى ويميت . أقول: إنهم لا يوافقون  
على القول بأن إطلاق هذه الصفات عليه تعالى وعلى غيره بالاشتراك المحض ،  
بل قالوا بأنها ليست بالتواطؤ ولا بالاشتراك الصرف <sup>(١٣)</sup> وذلك هو معنى  
التشكيك .

(١) د : الاخر . (٢) د : - فصلا .

(٣) د : + بكلام مبين قل الحق وينصب المفصل .

(٤) د : الحكم .

(٥) د : وستركا !!

(٦) د : يوضعوا .

(٧) د : يوضعوا .

(٨) د : يخلصهم .

(٩) د : الجنا !!

(١٠) د : - لا بالتواطؤ . . . بالاشتراك .

(١١) د : - والواحد .

(١٢) د : الصافي .

(١٣) د : وحى .

وهب أنهم قالوا بالاشتراك المحض ، لكن أطلق <sup>(١)</sup> عليه تعالى وعلى غيره ألفاظاً مشتركة ، فيما : أن تكون جميع <sup>(٢)</sup> معاني تلك الالفاظ مطلقة عليه [٨١] أو لا تكون . فان كانت ، اختلفت <sup>(٣)</sup> الاعتبارات ، لان اعتبار اطلاق بعض تلك المعاني عليه غير اعتبار اطلاق البعض الآخر عليه <sup>(٤)</sup> . وإن لم تكن بعضها مطلقةً عليه ، كان ذلك <sup>(٥)</sup> البعض مسلوباً <sup>(٦)</sup> عنه سواء تلفظ به متلفظ أو <sup>(٧)</sup> لم يتلفظ ، لان الاعتبار بالمعاني لا بالألفاظ من اللسان كما ذكره فيما <sup>(٨)</sup> مر . فاذاً وقع المصارع فى البئر الذى احتوز عنه <sup>(٩)</sup> ، ما خلاصه <sup>(١٠)</sup> كلامه <sup>(١١)</sup> الذى ادعى أنه يخلص غيره <sup>(١٢)</sup> ، بل لم يقل حدا <sup>(١٣)</sup> ولم يفصل تفصيلاً <sup>(١٤)</sup> ألبتة .

ثم قال : فالمتضادات متخاصمات ، والمختلفات متحاكمات ، والحاكم عليه لا يكون فى عداد <sup>(١٥)</sup> أحد المحاكمين <sup>(١٦)</sup> إليه المتخاصمين عنده ، لكنه يطلق الحق على الحاكم . بمعنى أنه يُظهر الحق ولا يخفيه ، لا بمعنى أن يخاصم أحد المتخاصمين فيساويه تارةً ويباينه أخرى . فالوجود والعدم ، والوجوب والامكان ، والوحدة والكثرة ، والعلم والجهل ، والحياة والموت ، والحق والباطل ، والخير <sup>(١٧)</sup> والشر ، والقدرة والعجز ، متضادات <sup>(١٨)</sup> . وتعالى الله عن <sup>(١٩)</sup>

(٢) ا ، ر : لجميع .

(٤) د : - عليه .

(٦) ا : سلوباً .

(٨) د : + فرق !!

(١٠) د : ، ر : وما خلاصه .

(١٢) د : عنده .

(١٤) د : مفصلاً .

(١٦) د : المتحاكمين !!

(١٨) ا : مضادات .

(١) ا : طلق .

(٣) د : اختلف .

(٥) ا ، ر : - ذلك .

(٧) د : اذ .

(٩) د : وعنه .

(١١) ا : الكلام ، : ر كلام الذين .

(١٣) ا : حرا ، د : هرا .

(١٥) فى الاصل : اعداد .

(١٧) د : - والكثرة والعلم .... والخير .

(١٩) د : + ذلك .

الاضداد والانداد " فلا تجعلوا لله أندادا وانتم تعلمون<sup>(١)</sup> ، " والله الاسماء  
الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه ، سيجزون ما كانوا  
يعملون " <sup>(٢)</sup> اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما نتقنا به بحق المصطفين من  
عبادك . <sup>(٣)</sup> .

\* \* \*

---

(٢) الاعراف : ١٨٠ .

(١) البقرة : ٢٢ .

(٣) د : + عليهم السلام .

## المسئلة الثالثة

### فى توحيد واجب الوجود

قال المصارع : المسئلة الثالثة فى توحيد واجب الوجود . وأورد [٨٢] المصارع ها هنا طرفا من كلام ابن سينا ، وهو قوله<sup>(١)</sup> : وواجب الوجود لا يقال على كثيرين ، ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فان وجود نوعه<sup>(٢)</sup> له بعينه إما أن تقتضيه علّة غير ذاته . فان كان تقتضيه<sup>(٣)</sup> ذات نوعه ، فوجود نوعه لا يكون الا له . وأن كان لعله فهو معلول .

ثم قال : وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين . والشئان انما يكونان اثنين : اما بسبب<sup>(٤)</sup> المعنى ، أو بسبب الحامل للمعنى ، وإما بسبب الوضع والمكان والوقت والزمان وبالجمله لعلّة من العلل . وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشىء غير المعنى .

ثم قال : واجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده<sup>(٥)</sup> ، وواحد<sup>(٦)</sup> من جهة أنه<sup>(٧)</sup> لا ينقسم : لا بالكم ، ولا بالمبادئ المقومة له ، ولا بأجزاء الحد<sup>(٨)</sup> ، وواحد من جهة أن مرتبته فى الوجود ، وهو وجوب الوجود ، ليس الا له . ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود ، ليس الا له . ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه . وأجدّ فى البرهان عليه وطول . وحاصله يؤول إلى أن يقول : وجوب الوجود إما أن يكون من لوازم ماهية مقومة بذاتها ، واما من مقومات ماهية تتقوم به ، وإما أن يكون عبارة عن تلك الذات الواجبة بعينها لا يشاركها غيرها فى وجوب الوجود البتة ، وهو الحق<sup>(٩)</sup> .

(١) أ ، ر : - وهو قوله . (٢) لعلها : نوع .

(٣) د : - عليه . . . تقتضيه . (٤) د : انما بسلب .

(٥) د : + وواحد من جهة أن حده له . (٦) د : + له .

(٧) د ، ر : أن . (٨) د : الحنود . (٩) د : - الحق .

قال بعده [٨٣] : ولا يجوز أن يقال إن واجبي الوجود لا يشتركان في شيء وهما مشتركان في وجوب الوجود ومشاركان <sup>(١)</sup> في البراءة عن الموضوع . فان كان <sup>(٢)</sup> وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك ، وكلامنا ليس في الاسم بل في معنى ما يقال عليه الاسم قولاً بالتواطؤ حتى يحصل <sup>(٣)</sup> معنى عام عموم لازم أو عموم جنس ، فقد بينا استحالة ذلك .

ثم أخذ في إثبات <sup>(٤)</sup> واجب الوجود وبرهن عليه ، فقال : إن ما هنا <sup>(٥)</sup> وجوداً ، وكل وجود فاما واجب واما ممكن . فان كان واجبا ، فقد صح وجوده وهو المطلوب . وإن كان ممكناً ، وكل ممكن ينتهي وجوده إلى واجب ، وشرع في الحقيقة بالتقسيم الذي ذكره ، وقال بعده : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، اذ لو صدر عنه اثنان فمن حيثيتين مختلفتين <sup>(٦)</sup> . فإنه لو صدر عنه " أ " من حيث صدر عنه <sup>(٧)</sup> " ب " ، كان " أ ب " وهذا محال . ثم الصادر عنه فيجوز إن تتحقق له حيثيات <sup>(٨)</sup> مختلفة اذ هو ممكن باعتبار ذاته ، [ و ] واجب الوجود باعتبار موجبه . فليس يلزم أن يكون واحداً <sup>(٩)</sup> من كل جهة . فليس يلزم أن يصدر عنه واحد ، فهو ذو <sup>(١٠)</sup> اعتبارات وجهات عقلية . فمن حيث أنه ممكن تصدر عنه نفس أو هيولى ، ومن حيث هو واجب بعلة يصدر [٨٤] عنه عقل أو صورة .

ثم إن المصارع أو رد فصلاً سماء الاعتراض عليه من جهة التناقض في

- 
- (١) د : ومشاركا . (٢) د : كا ( ناقص ن ) .  
(٣) د : - وكلامنا ، ويلاحظ أن في هذه النسخة (د) تقديمها وتأخيرها عن النسخة أ . فقد جاء فيها (د) : فان كان وجوب الوجود ما يقال عليه الاسم قولاً بالتواطؤ حتى يقال عليهما بالاشتراك .  
(٤) في الاصل : تحصيل . (٥) د : + ذات .  
(٦) د : لا نشك أن . (٧) أ ، د : حيثين مختلفين .  
(٨) د : - اثنان ..... صدر عنه . (٩) د : نسبته .  
(١٠) د : - أن . (١١) د : واحد .  
(١٢) د : - د .

كلامه والخلل (١) فى أقسامه لا فى المسئلة (٢) ، فان (٣) التوحيد حكم (٤)  
متفق عليه . فالتناقض الاول (٥) واجب الوجود لا يقال على كثيرين .

وقوله : لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فالنوع لا يقال  
إلا على كثيرين ، فكيف أطلق (٦) لفظة النوع على واجب الوجود (٧) ، وواجب  
الوجود لا يقال إلا على ذات وموجود لا يشاركه فى الاسم ، والنوع لا يقال إلا  
على (٨) موجودات يشاركه فى الاسم غيره ، ووقوع الحد والرسم (٩) فإنهما فوق  
الاسم المجرد ؟

أقول : أما قوله التوحيد حكم متفق عليه ، فباطل ، لأنه يريد بإطلاق  
الواحد على المبدأ الأول كونه موجد ما هو واحد . وابن سينا يريد به أن ذاته  
واحدة ، فأين الاتفاق ؟ وأيضا قوله فى إثبات التناقض الأول : النوع لا يقال  
إلا على كثيرين ، قول باطل ، بل النوع هو الذى يصلح من حيث مفهومه لأن  
يقال على كثيرين ، وبين القولين فرق .

قوله : واجب الوجود لا يقال إلا (١٠) على ذات وموجود لا يشاركه فى  
الاسم غيره . قلنا : الاسم الذى يقال على ذات لا يشاركها فيه غيره (١١) هو  
العلم لا غير . وواجب الوجود ليس بعلم له تعالى . ولو كان الأمر كما  
ذكره (١٢) ، لكان إثبات الواجب عين توحيده [٨٥] وليس كذلك ، بل نحتاج فى  
التوحيد إلى برهان غير برهان الإثبات .

قوله : والنوع لا يقال إلا على موجود يشاركه (١٣) فى الاسم غيره ، أقول :

- 
- |   |                    |
|---|--------------------|
| (١) أ : - والخلل .  | (٢) د : المسئلان . |
| (٣) د : فان .   | (٤) أ ، ر : كلمه . |
| (٥) د : + قوله الاول ان !!  | (٦) د : اطلاق .    |
| (٧) مكرر فى النسخة د : فكيف أطلق .... الوجود (٨) د : + أما قوله لانه يدين . |                    |
| (٩) د : د : الاسم ، وفى ر : الحد وكذلك .                                    | (١٠) د : - الا .   |
| (١١) د : غير .  | (١٢) د : ذكر ما .  |
| (١٣) د : لا يشاركه .  |                    |

إن كان يريد بالغير غيره<sup>(١)</sup> في الوجود ، فليس كلُّ نوع كذلك . بل من الأنواع ما يطلق على موجود لا يشاركه موجود آخر في ذلك النوع . وذلك<sup>(٢)</sup> كل نوع يوجد في شخص واحد .

وإن كان يريد بالغير ما يمكن أن يُتصور في<sup>(٣)</sup> باديء الرأي<sup>(٤)</sup> والفهم غيرا ، فواجب الوجود يطلق على البارئ تعالى وعلى غير ذلك الغير .

وفي التناقض الثاني قال ابن سينا<sup>(٥)</sup> : إنك اخذت الموجود<sup>(٦)</sup> مطلقا وجعلته موضوع العلم الالهي وتكلمت في لوازمه ، ثم جعلت واجب الوجود من أقسامه ولواحقه . ثم تكلمت في لوازم واجب الوجود مطلقا بأنه واحد ، وأنه حق ، وأنه تام ، وأنه علة ومبدأ . ثم تكلمت في اثبات واجب الوجود وبرهنت عليه ، فلولا أنك وضعت نوعا أو في حكم نوع<sup>(٧)</sup> ، لما ذكرت هذه الفصول أخذاً بنوعيه . وإذا لم يكن نوعه غير ذاته ، فقد<sup>(٨)</sup> تأخذ بعينه . فالعين - مثل زيد - لا<sup>(٩)</sup> تؤخذ تارةً باطلاق ، فتذكر لوازمه ولواحقه . وتارةً بعين ، فتذكر لوازمه ولواحقه . فانه [ ٨٦ ] إذا أخذ<sup>(١٠)</sup> باطلاق ، خرج عن أن يكون زيدا عينا . إذا عرفت ذلك أقول : <sup>(١١)</sup> .

إنه<sup>(١٢)</sup> ليس في ذلك تناقض ، لان زيدا المعين له ماهية وذات معقولة لا يمتنع تقسيمها<sup>(١٣)</sup> وله شخص يمتنع تقسيمه<sup>(١٤)</sup> . ويمكن أن يكون له لوازم بحسب كل واحد من الاعتبارين . وانما لم يبق بزيد<sup>(١٥)</sup> زيدا عند اعتبار

- 
- |                                |                     |
|--------------------------------|---------------------|
| (١) د : غيراً .                | (٢) لعلها : وكذلك . |
| (٣) ا : - في .                 | (٤) د : - الرأي .   |
| (٥) د : لابن سينا .            | (٦) د : الوجود .    |
| (٧) د : + الا .                | (٨) ا ، ر : - فقد . |
| (٩) د : ألا .                  | (١٠) د : فقد .      |
| (١١) د : - إذا عرفت ذلك أقول . | (١٢) ر : - انه .    |
| (١٣) د : بعينها .              | (١٤) د : نفسه .     |
| (١٥) د : زيدا ، ر : زيد .      |                     |

ماهيته <sup>(١)</sup> ، لان كونه زيدا يشتمل على الماهية مع الشخصيات . وليس كذلك واجب الوجود لذاته ، فإن الوجود اذا أخذ من حيث هو وجود ، كان له اعتبار ، وبذلك <sup>(٢)</sup> الاعتبار لوازم .

وإذا أخذ من حيث كونه قائما من غير انضيااف <sup>(٣)</sup> ماهية إليه ، كان له اعتبار آخر ، وبذلك الاعتبار لوازم آخر . ثم اذا تبين <sup>(٤)</sup> انه نفس ذلك الموجود يقتضى أن لا يكون اكثر من واحد ، كان له اعتبار آخر ، وبذلك الاعتبار لوازم آخر <sup>(٥)</sup> . وظاهر أنه لم يتكرر <sup>(٦)</sup> ها هنا غير الاعتبارات والسلوب ، فإين <sup>(٧)</sup> التناقض ؟

وفى التناقض الثالث قال على قول ابن سينا : إن واجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده وواحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة انه لا ينقسم لا بالكم ، ولا بالمبادئ المقومة له <sup>(٨)</sup> ، ولا باجزاء الحد ، وواحد من جهة أن مرتبته فى الوجود - وهو وجوب الوجود - ليس الآ له . انما يكون واحد من كل وجه إذا لم تكن له وجوه البتة . فالواحد المطلق ما لا كثرة فيه وكثرة هذه الوجوه <sup>(٩)</sup> والإعتبارات تنافى <sup>(١٠)</sup> الوحدة المطلقة الخاصة .

أقول : الوجوه <sup>(١١)</sup> و [٨٧] الإعتبارات الكثيرة <sup>(١٢)</sup> اذا كانت خارجة عن ذات الواحد ، لم تتنظم <sup>(١٣)</sup> وحدته ، فان الأمور الخارجة إن كانت مقتضية تكرر <sup>(١٤)</sup> غيرها لم يكن فى الامكان وجود واحد البتة .

(١) د : ماهية . (٢) لعلها : ولذلك .

(٣) لعلها : ان تضاف ، وفى د : اتضاف . (٤) د : + تبين .

(٥) د : آخر . (٦) يمكن أن تقرا : ينكر .

(٧) فى الاصل : واين . (٨) د : - له .

(٩) د : الوجود . (١٠) د : ياتى .

(١١) د : الوجود . (١٢) د : اكثره .

(١٣) د : سلم ، أ : تسلم تتنظم : لم تكسر وحدته ثم الاتاء والسياف ونحوه كضرب وفرح .

وتلغ فائتم وتلغ كسر حرفه فانكسر . القاموس المحيط ٤ / ٨٧ فصل التاء باب الجيم .

(١٤) د : لتكرر .



قال : وإن <sup>(١)</sup> قال إن هذه الكثرة ترجع إلى السلوب والاضافات أو إلى الوجوه والاعتبارات ، فقد تكلمنا على ذلك بما فيه مقنع .

أقول : إنك هاجست <sup>(٢)</sup> فيه بقول مخيل <sup>(٣)</sup> فضلا عن أن يقنع . وقد بان أنه لم يلزم تناقض في هذا المقام أيضا .

وفي التناقض الرابع قال ابن سينا : ولا يجوز أن يقال إن واجبي الوجود ، لا يشتركان في شيء ، وكيف وهما يشتركان في وجوب الوجود ويشتركان <sup>(٤)</sup> في البراءة عن الموضوع .

قال المصارع : هذا الاعتراف منه يرفع جميع كلماته السابقة ويناقضها ، فكانه قَصَرَ <sup>(٥)</sup> الاشتراك المانع من الوحدة الحادثه عند الاثنيية <sup>(٦)</sup> على الاشتراك في المعنى بالتواطؤ فقط ، ولم يعلم إن الاشتراك <sup>(٧)</sup> في المعنى الذي يعم يستدعي انفصلاً في المعنى الذي يخص وذلك هو التكثر والتركب وهو لازم لا محيص <sup>(٨)</sup> عنه .

أقول : قوله لو كان <sup>(٩)</sup> في الوجود <sup>(١٠)</sup> واجبان لكانا مشتركين في شيء ، فيلزم منه تركيب <sup>(١١)</sup> ولا يرفع ما سبق من كلامه وهو أن الوجود يطلق على الواجب بذاته وبغيره بالتشكيك . فلا يلزم [٨٨] منه تركيب . وإنما يسبق إلى وهم المصارع كل وقت عدم الفرق بينهما ، لانه ما فهم معنى التشكيك . وأنا أُبين <sup>(١٢)</sup> ذلك ها هنا بوجه أبسط . وذلك أن المعنى الواحد الذي يقع على أشياء كثيرة لا بالتواطؤ لا يجوز أن تكون ماهيته <sup>(١٣)</sup> واحدة لها جميعا ولا

(١) د : - وإن . (٢) أ ، ر : ما جئت . (٣) د : تخيل ، ر : مجمل .

(٤) د : ومشتركان . (٥) د : قضى .

(٦) هكذا في الاصل ولعلها عن ذا أول لعل الأف زائدة .

(٧) د : + المانع . (٨) د : لامختص .

(٩) د : لكان . (١٠) في الاصل : الموجود . (١١) د : - تركيب .

(١٢) د : - وإنما يسبق . وأنا أُبين . (١٣) في الاصل : ماهية .

جزءاً واحداً<sup>(١)</sup> من مهايها<sup>(٢)</sup> ، لان المعنى الواحد لا يختلف ، بوجوده فى مواضع كثيرة . وهذا مفروض الاختلاف . واذا لم تكن ماهيته لهما ولا جزءاً من ماهيتها<sup>(٣)</sup> كان عارضاً خارجاً عنها . فالبياض الواقع على بياض الثلج<sup>(٤)</sup> والعاج لا تكون ماهيته لهما والا لما اختلفا . بل كل واحد منهما نوع من الالوان له اشخاص كثيرة وانما وجد لهما عارض<sup>(٥)</sup> قد عمهما<sup>(٦)</sup> وهو تفريق البصر المعبر عنه بالبياض . وقد اختلف فيهما<sup>(٧)</sup> فى الشدة والضعف<sup>(٨)</sup> فنسب إلى التشكيك لأنه ليس بمشترك لفظى ولا متواطئ متساوى الوقوع فيشكل العاقل ويردده بين الاشتراك والتواطؤ . وانما تَمَازَى لون<sup>(٩)</sup> الثلج ولون<sup>(١٠)</sup> العاج بماهيتهما ، فوقوع اسم البياض عليهما لا يقتضى تركبا فى ماهيتهما<sup>(١١)</sup> لو كانا بصيطين . واذا ظهر ذلك ظهر المحيص عما الزمه المصارع .

قال : ثم نقول : قولك بأن واجب الوجود لا يقال على كثيرين ولا يجوز إن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته مناقضاً<sup>(١٢)</sup> لقولك إن الوجود يقال على [ ٨٩ ] كثيرين ويجوز أن يكون نوع الوجود لغير ذاته . ومع ذلك وجوب الوجود<sup>(١٣)</sup> لذاته لا لشيء آخر غير ذاته . فهلا<sup>(١٤)</sup> قلت فى الوجوب إنه يقال على كثيرين ، ومع ذلك وجوب الوجود<sup>(١٥)</sup> لذاته لا لشيء آخر غير ذاته ، على أنك قد صرحت بالقول على كثيرين ؟

أقول : لو كان الوجود [ و ] الوجوب شيئاً واحداً لصح التناقض الذى ادعاه لكن لما اختلف المعنيان بالعموم والخصوص لم يكن فى الحكمين تناقض .

- 
- |   |                         |
|---|-------------------------|
| (١) د : واحد .                                | (٢) فى الاصل : مهايها . |
| (٣) د : - يوجد فى مواضع ... من ماهيتها .      | (٤) د : - الثلج .       |
| (٥) د : - والا لما اختلفا ... وجد لهما عارض . | (٦) د : عملها .         |
| (٧) د : بهما .                                | (٨) د : الضعيف .        |
| (٩) د : كون .                                 | (١٠) د : ماهيتها .      |
| (١١) فى الاصل : مناقض .                       | (١٢) د : الوجوب .       |
| (١٣) د : فلا .                                | (١٤) لعلها : ومن ذلك .  |
| (١٥) د : وجود الوجوب .                        |                         |

وأما قوله : وجوب الوجود<sup>(١)</sup> لذاته لا لشيء غير ذاته فهو الحكم على وجود خاص ولا تناقض . والحكم<sup>(٢)</sup> على الوجود العام بخلافه .

وأما قوله : فهلاً قلت في الواجب أنه يقال على كثيرين ؟

أقول : لانه يقال<sup>(٣)</sup> . وقوله على انك قد صرحت بالقول على كثيرين . اقول إنه لم يقل إن الواجب يقال على كثيرين بل قال إنه في بادئ التصور يصلح لأن<sup>(٤)</sup> يقال ، حيث وصفه بالنوعية ، وبعد برهان التوحيد حكم بانه لا يقال وفرق بين قولنا يصلح أن يقال<sup>(٥)</sup> وبين قولنا يقال ، فان قولنا لا يقال يناقض الثاني دون الاول .

قال : واقول من الجواهر ما يتميز بذاته وحقيقته<sup>(٦)</sup> عن مثله [ ٩٠ ] او خلافه من غير ان<sup>(٧)</sup> يشترك في جنس وينفصل بفصل كالعقول المفارقة . فانه ليس لها شيء تشترك فيه كالجنس<sup>(٨)</sup> او كالمادة بوشىء يتميز كالفصل أو كالصورة . ومع ذلك<sup>(٩)</sup> هي متباينة الحقائق ، متميزة الصور بذاتها لا لشيء آخر ، فهلا قلت في واجبي الوجود كذلك ؟

أقول<sup>(١٠)</sup> : ومن يسلم له ذلك في العقول المفارقة حتى يبنى عليها<sup>(١١)</sup> : ثم يقيس عليه قياس<sup>(١٢)</sup> الفقهاء : فان العقول عند ابن سينا تشترك في جنس الجواهر وتتمايز<sup>(١٣)</sup> بفصل . وليت شعري كيف يتميز شيء عن مثله بذاته ؟ فان هذا الكلام متناقض [ تناقضاً ] صريحاً . فان المثليين<sup>(١٤)</sup> لا يكونان مثليين

(٢) د : الحكم ( ناقص واو )

(١) د : وجود الوجوب .

(٤) د : ان .

(٣) د : لا يقال .

(٦) في الاصل : وحقيقته .

(٥) د : - حيث وصفه ... أن يقال .

(٨) ١ ، ر : كالحس .

(٧) د : + يكون .

(١٠) د : - الحقائق متميزة ... أقول .

(٩) د : - ذلك .

(١٢) د : بقياس .

(١١) ر : عليه .

(١٤) د : المتكثر .

(١٣) د : - وتتمايز .

إلا لشيء يوجد فيهما معا ، وهو الذى يقتضى مماثلتهما ، فكيف يتمايزان بالذات وواجبا الوجود إن تباينا بذاتيهما <sup>(١)</sup> لم يقع عليهما اسمٌ واجب الوجود إلا باشتراك اللفظ ولم يكونا بواجبين .

ثم اعترض على قول ابن سينا : إنه <sup>(٢)</sup> لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فإن وجود نوعه له بعينه إما أن تقتضيه ذات نوعه ، أو تقتضيه علّة غير ذاته . فإن كان تقتضيه ذات نوعه ، فوجود نوعه <sup>(٣)</sup> لا يكون إلا له . وإن كان لعلّة فهو معلول .

فإن قال : ما أنكرت على من قال : وجود نوعه غير معلل أصلا لا بذات <sup>(٤)</sup> نوعه ولا لعلّة غير ذاته [٩١] ، فيكون التقسيم عاطلا ؟

أقول : لأن وجود نوعه من حيث المفهوم ، أمكن أن يكون لغيره وأمكن أن لا يكون والحكم بوقوع أحد طرفي الممكن دون الآخر يكون لا محالة معللاً .

ثم اعترض على قوله : والشيطان انما يكونان اثنين إما <sup>(٥)</sup> بسلب المعنى ، وإما بسبب الحامل للمعنى ، وإما بسبب الوضع والمكان أو <sup>(٦)</sup> الوقت والزمان وبالجملّة لعلّة من العلل فى كل اثنين لا يختلفان بالمعنى وإنما يختلفان بشيء غير المعنى .

فإن قال : هذا تقسيم <sup>(٧)</sup> غير حاصر .

أقول : هذه قسمة فى غاية الحسن . فإن الاثنينية إما إن تكون لاختلاف الصورتين كما فى المفارقات وكما فى الحيوان و الجماد ، وإما إن لا تكون . وحينئذ <sup>(٨)</sup> تكون الصورتان غير مختلفتين كالانسانية مثلا ، هناك لا يحصل التعدد إلا باختلاف ما يحمل <sup>(٩)</sup> تلك الصورة أو تتعلق به تلك <sup>(١٠)</sup> الصورة وهى

- 
- |                           |                       |
|---------------------------|-----------------------|
| (١) د : يتباينا بذاتهما . | (٢) د : إنه .         |
| (٣) د : - فوجود نوعه .    | (٤) د : بذاته .       |
| (٥) د : وإما .            | (٦) د : و .           |
| (٧) د : التقسيم .         | (٨) د : فى الاصل وح . |
| (٩) د : يجعل .            | (١٠) د : وتلك .       |

المادة . فان كانت المادة ايضا غير مختلفة ، كمادة كل واحد من العناصر ، فلا يحصل التعدد إلا باختلاف الوضع والمكان بأن تكون الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر . وإن لم يكن الوضع مختلفا أيضا ، وتكون الصورة وحاملها غير مختلفين وفي مكان واحد ، فلا يحصل التعدد إلا باختلاف<sup>(١)</sup> زمانين . فان الصورة الواحدة الحالة في المادة [٩٢] الواحدة في مكان وزمان بعينهما<sup>(٢)</sup> لا تكون متعددة بالبديهة .

قال : وعلى قوله إن<sup>(٣)</sup> واجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده أنه لم يفسر التمامية ولم يعلم أن التمامية نقص له .

أقول : إذا لم يفسر هو معنى التمامية ، فلعله لم يرد بها ما حسبه المصارع نقصا له ، وأراد ها هنا بتمامية وجوده كونه بحيث يوجد له كل ما يليق به لا من غيره .

قال : وقد قال بعض الحكماء الغناء<sup>(٤)</sup> الاكبر لمن له الخلق والامر جل ربنا وتعالى عن أن يوصف بالتمام فضلا عن أن يوصف بالنقص . فهو متمم كل تام، ومكمل كل ناقص . فإن عني بالتمامية أنه المتتم لكل تام فهو صحيح ، لكنه يجب أن يطرد هذه القضية في كل صفة حتى في الوجود ، فيقول<sup>(٥)</sup> : هو موجود بمعنى أنه موجد كل موجود ، وواجب الوجود بمعنى أنه موجب كل وجود ، وعالم بمعنى أنه معلّم كل عالم ، وقادر بمعنى أنه مقدّر كل قادر . وليس ذلك منهاج الرجل . ولو كان ذلك مذهباً ، لما قضى بعموم الوجود وشموله<sup>(٦)</sup> ، وحكم بأن الوجود من<sup>(٧)</sup> الأسماء المشتركة المحضة كما بيناه قبل .

أقول : الذي وصفه هو مذهب التعليميين ، فانهم يقولون إنه تعالى ليس

(١) د : - الوضع والمكان . . الا باختلاف . (٢) ١ ، ر : بينهما .

(٣) ١ ، ر : - إن .

(٤) في الاصل : العسا هكذا وما اثبتناه في الاصل قراءه اجتهديه .

(٥) د : - فيقول . (٦) د : ثم شموله .

(٧) د : - من .

بوجود وليس <sup>(١)</sup> معدوما <sup>(٢)</sup> ، بل هو مبدأ الوجود والعدم ، وهكذا فى كل [٩٣] متقابلين ومرتبطين <sup>(٣)</sup> ، فانه متعال عنها ، بل هو حاكمها . وإن أخص صفاته الجود <sup>(٤)</sup> . ويقال لهم الواهب والمستوهب <sup>(٥)</sup> مرتبتين <sup>(٦)</sup> وحاكم المتقابلين ولا حاكمهما <sup>(٧)</sup> متقابلان . وبالجمله فذاك يشبه كلام الخطباء والشعراء ، ولا يصلح للمصارعة والمناظرة .

وأما الحكم بأن الوجود من الاسماء المشتركة المحضة <sup>(٨)</sup> ، فهو مذهب النفاة من المتكلمين كالاشاعرة <sup>(٩)</sup> وأصحاب أبى الحسن من المعتزلة . وصريح العقل يقتضى فساده .

قال : وما ذكره أنه واحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم . . . كل ذلك وحدات لواحد واحد من مخلوقاته تعالى وسلبها عنه وإيجابها له نقص .

أقول وهذا أيضا من جنس ما تقدم .

واعترض أيضا على قول وجوب الوجود إما إن يكون من لوازم ماهيته <sup>(١٠)</sup> مقومة بذاتها ، أو من مقومات ماهيته متقومه به ، وأما أن يكون <sup>(١١)</sup> عباره عن تلك الذات الواجبة بعينها <sup>(١٢)</sup> لا يشاركها غيرها فى وجوب الوجود البتة ، وهو الحق .

فإن قال : فلا ماهية له حتى تكون لها لوازم أو مقوم . ولو كانت له ماهية فأما أن تكون غير الوجود ، أو نفس الوجود ، وكلا <sup>(١٣)</sup> القسمين باطل .

- 
- |                         |                        |
|-------------------------|------------------------|
| (١) د : لا ، ر : ولا .  | (٢) فى الاصل : معدوم . |
| (٣) د : و متميزين .     | (٤) د : الموجود .      |
| (٥) د : والمواهب .      | (٦) د : و متميزين .    |
| (٧) أ : حاكمها .        | (٨) أ : المختصه .      |
| (٩) د : كالاسماء غيره . | (١٠) لعلها : ماهية .   |
| (١١) د : + ماهية .      | (١٢) د : نفسها .       |
|                         | (١٣) أ ، د : - و .     |

أقول : اطلاق الماهية ما هنا ليس الا بالتوسع والمجاز ، ويعنى به الذات والحقيقة . فان الماهية هي <sup>(١)</sup> ما يصلح أن يقع في [٩٤] جواب ما هو . وفي الأكثر تكون مركبة لما ذكر في المنطق . ولو كان له ماهية ، لكان نفس وجوده الواجب بذاته القائم بنفسه ، وما رأيناه أبطل هذا القسم .

قال : والماهية اما أن تكون ماهيةً مشتركة كالحيوان للانسان <sup>(٢)</sup> والفرس والحصار ، أو <sup>(٣)</sup> ماهيةً خاصةً غير مشتركة كالانسان ، فلا <sup>(٤)</sup> اشتراك في وجود واجب الوجود ولا خصوص .

أقول : اذا لم يكن اشتراك ، فلا بد من خصوص . والقول بخارج المتناقضين ليس من الاحكام العقلية .

قال : فما بال الرجل يستعمل لفظ الماهية والنوعية في كل ورْدٍ وصَدْرٍ ، وهو لا يعتقد حقيقتها ، ولم يقرر للمفارقات ماهيات مركبة من أجناس وفصول ، بل ذكر تمايزها بحقائقها البسيطة <sup>(٥)</sup> غير المركبة ؟ فكيف أُوهم في حق واجب الوجود بالماهية والنوعية وإثبات <sup>(٦)</sup> الجنسية والفصلية ؟

أقول : باب التوسع والمجاز ليس بمسئود <sup>(٧)</sup> في الكلام . وأما أنه لم يقرر للمفارقات ماهيات مركبة من أجناس وفصول فكلًا ، فكيف ، وقد جعل الكل تحت الجوهر ؟ وكونها بسائط يعنى به نفى التركيب <sup>(٨)</sup> عنها من الأجزاء المتباينة لا من المقومات التي يُحمل بعضها على بعض . وما ذكر من تمايزها بحقائقها [٩٥] لا ينافي كون كل واحد منها في ذاته مركبًا من جنس وفصل . والماهية والنوعية لا يوهمان إثبات الجنسية والفصلية ، فانهما يستعملان في الانواع الحقيقية <sup>(٩)</sup> التي لا يجب أن <sup>(١٠)</sup> تكون لها أجناس وفصول .

(١) د : - هي .

(٢) د : والانسان .

(٣) د : - و .

(٤) د : - فلا .

(٥) د : البسيط .

(٦) د : اثبات .

(٧) د : عدده .

(٨) د : المركبة .

(٩) د : الحقيقية .

(١٠) د : + لا .

قال : وما ذكر من البرهان على أنه مستند الممكنات ، فهو صحيح لا بأس به ولا اعتراض عليه . غير أنه خبط على الناظر بذكر أقسام هو مستغنى عنها أراد بها الكشف والبيان فزاد بها اللبس والتعمية .

أقول : أما إيراد اثبات واجب الوجود فى هذا الفصل ، فهو غلط <sup>(١)</sup> ومكانه بحسب ترتيبه هو باب المقدم على هذا الباب .

وأما الاقسام المستغنى عنها ، فهو ابطال الدور والتسلسل ، لا يتمشى برهانه إلا بذلك . وإنما يستغنى عن إيرادها الخطباء والشعراء ، لأنها <sup>(٢)</sup> ليست من صناعتهم . وأما زيادة اللبس والتعمية فبالقياس <sup>(٣)</sup> إلى من لا يفهمها . ثم قال متمثلاً : والعلم لفظة أكثرها <sup>(٤)</sup> الجهال .

أقول : انما يتمثل به المتصوفة ومن يجرى مجراها <sup>(٥)</sup> من أصحاب الذوق والكشف وليس ها هنا موضعه ومن ها هنا أورد ما لا يليق بباب <sup>(٦)</sup> التوحيد بل هو باب الأفعال ، فخلط وخبط كما سنشرحه .

قال : وأما قوله إن الواحد لا يصدر [٩٦] عنه إلا الواحد ، يقال له <sup>(٧)</sup> : ما المعنى بالصدر ؟ أيعنى بالصدر الإيجاد أم يعنى به الإيجاب . فان الإيجاد إعطاء <sup>(٨)</sup> الوجود والإيجاب إعطاء الوجوب ؟

أقول : هذا أشبه <sup>(٩)</sup> ببحث اللغوى . والناظر فى هذا العلم يعلم أن الصدر <sup>(١٠)</sup> عن شىء هو حصول شىء عن شىء ، والإيجاد ليس بمقابل للإيجاب حتى يجعل معه أجزاء <sup>(١١)</sup> منفصلة . بل الفرق بينهما <sup>(١٢)</sup> هو الفرق بين

(١) د : خلط . (٢) ر : لا لانها ، ا : لا انها .

(٣) د : فيها القياس . (٤) د : نقطه أكثرها .

(٥) د : مجريها . (٦) ا ، ر : باب .

(٧) د : لم . (٨) د : - أيعنى بالصدر . . . . . اعطاء .

(٩) د : تشبيه . (١٠) د : المصدر .

(١١) د : خيرا . (١٢) د : بينهما .



العام والخاص عند من يجوز إيجاداً<sup>(١)</sup> من غير إيجاب . والفرق بين متلازمين في الوقوع مختلفين في الاعتبار عند ابن سينا ومن يذهب مذهبه . ومرادهم من هذه القضية أن الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد إلا شئ واحد<sup>(٢)</sup> ، فأما باعتبارات كثيرة فقد يمكن أن تصدر عنه أشياء كثيرة .

قال : والممكن بذاته ، فانما يحتاج إلى الواجب بذاته في استفادة الوجود لا الوجوب . فالوجوب يلزم<sup>(٣)</sup> الوجود ، والوجود<sup>(٤)</sup> لا يلزم الوجوب . وسنعود إلى تقرير ذلك في مسألة حدوث<sup>(٥)</sup> العالم .

أقول : الممكن ما لم يجب لم يوجد . فإذا وجد فقد وجب . وكل واحد من القولين<sup>(٦)</sup> فان له وجوباً يسبق وجوده ، وجوباً يلحق وجوده ، والحكم بأن الوجود لا يلزم الوجوب ، باطل .

قال : وما ذكر أن<sup>(٧)</sup> [٩٧] صدور العقليين<sup>(٨)</sup> المختلفين فانما يكون من وجهين مختلفين ، مصادرة على المطلوب . ولا يبقى له إلا إنكار محض ، واستبعاد صرف .

أقول : ما أدرى أى شئ<sup>(٩)</sup> فهم من المصادرة على المطلوب حتى يحيل<sup>(١٠)</sup> عليه في كل موضع . المدعى هناك أن الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد إلا واحد . والبيان<sup>(١١)</sup> بالخلف أن صدور الفعل الكثير عن الواحد يكون من جهات كثيرة المبادئ ، فيقتضى ذلك تكثر ذلك الواحد . وليس قولنا الكثرة تصدر عن الشئ من جهات كثيرة هو قولنا الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، ولا هو مبني عليه<sup>(١٢)</sup> . فاين المصادرة على المطلوب؟

- 
- |                               |                            |
|-------------------------------|----------------------------|
| (١) د : إيجاد .               | (٢) ا ، ر : واحده .        |
| (٣) لعلها : يلزمه .           | (٤) ا ، ر : - والوجود .    |
| (٥) د : حدث .                 | (٦) د : + باعتبار الآخر .  |
| (٧) مكرر إن في النسخ الثلاث . | (٨) د ، ر : الفعلين .      |
| (٩) د : ايش .                 | (١٠) ا : يجعل ، د : يحمل . |
| (١١) د : والشيطان .           | (١٢) د : علة .             |

قال : وأمكنا تقرير ذلك فى الطبيعيات اذ قد صدرت <sup>(١)</sup> حرارة وبرودة من شيء واحد من وجه واحد ، ولكن من جوهريين مختلفين . ولذلك يصدر سواد وبياض من الشمس فى مادتين ، وجمود وذوب فى جسمين ، فكيف فى الجواهر العقلية ؟

أقول : تكثر الواحد بتكثر القوابل لا يقدح فى وجوب كون الصادر عن المؤثر الواحد واحداً ، فإن الاعتبارات تختلف هناك . وها هنا مؤاخذه لفظية وهى أنه أطلق لفظة الجواهر على العقول ومبادئها . وقد انكر ذلك فيما مر <sup>(٢)</sup> فلم انكر على ابن سينا اطلاق [٩٨] لفظة الماهية على الوجود <sup>(٣)</sup> أو الوجوب .

قال : ثم مثل بهذه الوجوه ولم يوجب تكثر <sup>(٤)</sup> فى ذات واجب الوجود . فإنه قد اعترف بتقرير ذلك فى مواضع ، ورجع <sup>(٥)</sup> ها هنا إلى السلوب والإضافات وذلك لا يوجب تكثر فى الذات .

أقول : عافانا الله عن سوء الفهم . التكثر فى السلوب والإضافات انما يحصل بالمقايسة بين الاشياء الكثيرة ، وهو لا يوجب <sup>(٦)</sup> تكثر الذات الواحدة التى قويس بينها وبين تلك الاشياء ، كما مثلنا فى النقطة الواحدة بالقياس إلى كل نقطة غيرها . وها هنا ليس لنا <sup>(٧)</sup> إلامبدأ واحد ، فمن أين يحصل لنا شيئان حتى نحكم بالمقايسة بينه وبينها فيحصل لنا اعتباران أو نحكم بامتناع حملها عليه حتى يحصل لنا سلبان <sup>(٨)</sup> ؟ اذا لم يكن إلا شيء واحد فإن اعتبرنا معه شيئين صدرا <sup>(٩)</sup> - سواء كانا اعتبارين أو اضافين أو سلبين وبالجمله وجوديين أو عدميين - لم يكن استنادها إلى غيره اذ فرضنا <sup>(١٠)</sup> لا مع غيره . فلا بد <sup>(١١)</sup> وأن يستند إليه . ومحال أن يستند شيئان إلى شيء من حيث هو مسند إليه واحد ، لأن المُسند اليه يختلف بحسب الاسنادين ضرورة .

قال : واعترف بمثل ذلك فى العقل الاول ، وقد صدر منه لكل وجه واعتبار

(١) فى الأصل : صدر . (٢) د : من . (٣) د : الوجوب .

(٤) د : تكثر . (٥) أ : ويرج ويمكن إن قرأ ونزح .

(٦) د : - تكثر فى الذات . . . . . وهو لا يوجب . (٧) أ : - لنا . (٨) د : شيئان .

(٩) د : صدر . (١٠) د : فرضناه . (١١) د : فلا به .

موجود من<sup>(١)</sup> الموجودات . ثم إن لم يصدر من الواحد [٩٩] إلا واحد ، فيلزم أن لا يصدر من اثنين إلا اثنان فانه إن صدر عنه ثلاثة أو أربعة أو أكثر فعن وجوه مختلفة ، وقد فرض له وجهان<sup>(٢)</sup> لا غير . فنسبة الزائد إلى وجهين كنسبة الزائد إلى وجه واحد . ونسبة العشرة إلى الخمسة كنسبة الإثنين إلى الواحد<sup>(٣)</sup> .

أقول : أما إذا صدر عنه العقل الأول ، فقد تتكرر الإعتبارات . وذلك أن وجود الصادر له إعتبار ، وهو موجود غير الأول وغيريته له ما هيته<sup>(٤)</sup> . وهذا إعتبار غير اعتبار وجوده . ثم الأول إذا قيس إليه وجود الصادر عنه ، إعتبار ، وهو المؤثر به وهو ثالث الإعتبارات ، وإذا قيس إليه الأول ، اعتبار ، وهو المتأثر به وهو خامسها . والوجود الصادر إلى ماهيته إعتبار وهو سادسها وبالعكس ، إعتبار آخر وهو سابعها ، وللماهية إلى الأول ، اعتبار وهو ثامنها . ولكل واحد مع الثلاثة<sup>(٥)</sup> : أعنى المصدر ووجود الصادر وماهيته<sup>(٦)</sup> ، إعتبار ثامن ، وهى ثلاث إعتبارات ، ولجموع الثلاثة ، إعتبار واحد ، والجميع إثني عشر إعتبارا قد حصل من وجود معلول واحد للعلة الأولى . فيجوز أن يصدر عن العلة الأولى بحسب كل واحد من هذه الإعتبارات موجود : ومع ذلك<sup>(٧)</sup> فلم يكن صدر من الواحد بإعتبار واحد الا واحد .

فان قيل إن هذه الإعتبارات ليست أمورا [١٠٠] وجودية ، فكيف تصدر الكثرة من الواحد بسببها ؟

أجيب بأن الشروط العدمية ربما<sup>(٨)</sup> تتم فاعلية الفاعل كعدم الرسومة<sup>(٩)</sup> فى الثوب لصبغه . وأيضا إن لم يعتبر هذه الإعتبارات فقد يمكن<sup>(١٠)</sup> أن يصدر عن الواحد بجهات مختلفة أشياء كثيرة .

مثلا إن صدر عن واجب الوجود معلول ، وهو من أولى المراتب ، وهو

(١) د : - من . (٢) ر : وجهين .

(٣) د : - ونسبة العشرة . . . . إلى الواحد أقول :

(٤) د : ماهية . (٥) د : + اعتبار واحد من الثلاثة .

(٦) د : وما هيته . (٧) د : ذلكا .

(٨) د : انما . (٩) هكذا فى الاصل !! (١٠) د : يتمكن .

المعلول الأول ، ثم صدر عن الواجب بتوسط المعلول الأول معلول ، وهو الثانى ، وعن المعلول الاول معلول ، وهو الثالث ، وكان الثانى والثالث فى ثالثه المراتب ، ثم صدر عن الاول بواسطة<sup>(١)</sup> المعلول<sup>(٢)</sup> الثانى وحده<sup>(٣)</sup> معلول ، وبواسطة المعلول الثالث وحده معلول ، وبواسطة المعلولين الاول والثانى معا معلول ، وبواسطة المعلولين الاول والثالث معا معلول ، ويتوسط المعلولين الثانى والثالث معا معلول ، وبواسطة المعلولات الثلاث<sup>(٤)</sup> : الاول والثانى والثالث جميعا معلول ، وصدر عن المعلول الاول بواسطة المعلول الثانى معلول ، وبواسطة المعلول الثالث معلول ، وبواسطه المعلولين الثانى والثالث ، معلول : وصدر عن المعلول الثانى وحده معلول ، وصدر عن المعلول<sup>(٥)</sup> الثالث وحده<sup>(٦)</sup> معلول ، وصدر عن المعلولين الثانى والثالث معا معلول . فقد صدر من المرتبة خمسة [١٠١] عشر معلولا ليس بعضها فوق بعض من غير توسط علة لما فوقه ولا لما معه ومن غير اشتراط علة مع ما بونه<sup>(٧)</sup> على سبيل الاجتماع المطلق فى العلية على<sup>(٨)</sup> سبيل التوسط . واذا زادت المراتب<sup>(٩)</sup> زادت المعلولات الواقعة فى مرتبة مرتبة إلى ما لا نهاية . وقد ظهر من ذلك كيفيه صدور<sup>(١٠)</sup> الكثرة عن الواحد ، مع القول بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد .

قال : قال ابن سينا فى النجاة جوابا عن أمثال هذه الإلزامات : المعلول الاول ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالاول . فوجب وجوده عقلى . وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ... إلى أن يقول : ما له بذاته امكان الوجود ،<sup>(١١)</sup> وما

(١) د : - وعن المعلول الاول .... عن الاول بواسطة .

(٢) د : وعن المعلول . (٣) د : - وحده .

(٤) د : - الاول والثالث معا .... المعلولات الثلاث .

(٥) مكرر فى النسخة د : وصدر عن المعلول (٦) د : أو .

(٧) د : مانتة . (٨) د : غير .

(٩) د : أزدت المراتب ، أ : - زادت المراتب . (١٠) أ : صدوره .

(١١) د : - عقلى وهو يعقل ... إمكان الوجود و

له من الاول وجوب الوجود . ثم كثر ان<sup>(١)</sup> تعقل<sup>(٢)</sup> ذاته وتعقل الاول كثرة لازمة لوجوب وجوده عن<sup>(٣)</sup> الاول . فكثرة هذه الاعتبارات بعد أن كان ممكن الوجود بذاته ، لم تؤثر فيما هو له بذاته بخلاف حال واجب الوجود . فان الكثرة تؤثر فيما هو له بذاته ، وهو التوحيد بآته واجب الوجود . وقال المصارع عليه قلت : بلى ما له باعتبار من ذاته إمكان الوجود ، وامكان الوجود غير الوجود ، فله طبيعة عدمية ، والعدم لا يوجد موجوداً<sup>(٤)</sup> ، فلا يجب بوجوده<sup>(٥)</sup> .

أقول : إن الاعتبار به<sup>(٦)</sup> يصلح الطبيعة العدمية للموجود به ، فلم لا يصلح الاعتبار به<sup>(٧)</sup> حتى يوجد الموجود<sup>(٨)</sup> الاول بذلك<sup>(٩)</sup> الاعتبار [١٠٢] موجوداً آخر ؟

وأيضاً هو قال : الإمكان طبيعة عدمية ، ثم قال : العدم لا يوجد موجوداً<sup>(١٠)</sup> .

يُقال له<sup>(١١)</sup> : هب أن العدم لا يوجد في الطبيعة العدمية لسبب<sup>(١٢)</sup> بعدم فهي لم لا توجد<sup>(١٣)</sup> .

قال : ووجوب<sup>(١٤)</sup> الوجود له غير ذاتي بل هو لازم ، واللازم لا يوجد ذاتاً موجوداً مقصوداً .

أقول : هذه قضية غير بيّنة ولا صادقة . فان الشعاع لازم النير ،<sup>(١٥)</sup> وهو موجب ذات الحرارة .

---

(١) لعلها : بأن وفي النسخة د تضيف : يتعقل انه ، وتعقل ما له وبذاته امكان الوجود ، وما له من الاول وجوب الوجود . ثم كثر أن .

(٢) د : يتعقل . (٣) أ ، ر : على . (٤) د : موجداً .

(٥) د : لوجوده . (٦) أ : - الاعتبار به . (٧) أ : للاعتبار .

(٨) د : الموجد . (٩) د : فذلك .

(١٠) د : الموجد الاول بذلك الاعتبار موجوداً له . (١١) د : - له .

(١٢) هكذا في الاصل ولعلها ليست . (١٣) د : - فهي لم لا توجد .

(١٤) د : ووجوب . (١٥) د : للمبنى .

وعن قريب قال : بأن الشمس تقفل سوادا وبياضا فى مادتين ، وجموداً ونوياً فى جسمين وكذلك يفعل شعاعها اللازم لها . وأيضاً لازم الحجر أن يكسر الرأس وهو الثقل . ولو كان لازمه الخفة لما كسر كالقطن . فانهما من حيث الذات<sup>(١)</sup> جسمان ، وانما يختلفان بلازميهما<sup>(٢)</sup> ، ولأزم النار أن تحرق وهو الحرارة .

قال : وليس للعقل اذا ما يناسب الصدور عنه والاتحاد به<sup>(٣)</sup> أقول : بلى له الوجود ، وهو يناسب ذلك .

قال : ولذلك هو ممكن وله هذا الحكم ، فلا يوجد الكائنات الا الله تعالى الواجب وجوده بذاته . فيجب أن تنسب<sup>(٤)</sup> الممكنات كلها إليه نسبة واحدة لا بتوسط عقل ونفس وطبيعة .

أقول : الممكن لا يوجد من حيث هو ممكن ، انما يوجد [١٠٣] من حيث هو موجد<sup>(٥)</sup> . ولا دليل على امتناع موجديته ، مع أن موجديته ظاهرة معلومة لكل عاقل .

وأما قوله : فلا يوجد الكائنات الا الله<sup>(٦)</sup> تعالى ، إن أراد به الموجد الاول ، فهو حق . وإن أنكر الاوساط التي<sup>(٧)</sup> هو سببها ، فقد خالف العقل .

وأما قوله : فيجب أن تنسب<sup>(٨)</sup> الكائنات<sup>(٩)</sup> كلها إليه نسبة واحدة .

أقول : معلوم بالبديهة أن نسبة حركات الحيوانات واحراق النار إلى الموجد<sup>(١٠)</sup> الاول ليست كنسبة العقل الاول اليه . فما<sup>(١١)</sup> معنى أولية<sup>(١٢)</sup> العقل ؟

(٢) د : بلازمها .

(٤) أ ، ر : التناسب .

(٦) د : مكرر : الا الله .

(٨) فى الاصل : سبب .

(١٠) د : الموجد جد .

(١٢) د : أو اليه .

(١) د : الذات .

(٣) يمكن أن تقرأ واليجاد به .

(٥) د : موجود .

(٧) د : الاثبات الذى .

(٩) ر : الممكنات .

(١١) د : فيما .

وهذا الذى ذهب اليه مذهب<sup>(١)</sup> مركب<sup>(٢)</sup> من المذاهب . فأخذ<sup>(٣)</sup> من مجبرة أصحاب الملل أنه لا موجد الا الله وأخذ من الفلاسفة القول بالعقل الاول ، فركب المذهبين .

قال : وأما كونه عقلا فعبرة عن تجرده عن المادة ، والتجرد عن المادة نفى المادة عنه . والنفى المطلق عنه أو نفى شئ عنه كيف يناسب جوهرها عقليا هو من أشرف الموجودات ؟ فاذا ليس فى العقل وجه ما يناسب الإيجاب والإبداع . فيجب أن يضاف الكل إلى واجب الوجود بذاته .

أقول : انك تنفى<sup>(٤)</sup> الوجود والعدم معا عن الاول تعالى . وكذلك<sup>(٥)</sup> كل متقابلين وكل مترتبين<sup>(٦)</sup> . وكيف يناسب ذاته نفى شئ يحصل<sup>(٧)</sup> عنه ، وذلك ما يفسر المبدئية والموجدية<sup>(٨)</sup> فكيف [ ١٠٤ ] ضم<sup>(٩)</sup> ها هنا ، وأن هذه مقدمات هذه النتيجة التى أوردتها بعد الفاء ، اذ قلت : فيجب أن يضاف الكل إلى واجب الوجود ؟

ثم قال :<sup>(١٠)</sup> قال ابن سينا : الإمكان له طبيعة عدمية ، فيناسب ما له طبيعة عدمية ، وهو الهوى . والوجود له طبيعة وجودية فيناسب ما له طبيعة وجودية ، وهو الصورة . وبما يعقل ذاته مجرداً عن المادة ناسب<sup>(١١)</sup> عقلا مجردا عن المادة أو نفساً كليةً . وبما يعقل الاول [ ناسب ] عقولاً مفارقة ونفوساً مدبرة . ثم هذه المناسبات لا تنحصر<sup>(١٢)</sup> من معلوم . فالعقل لا يقضى بانحصار عدده<sup>(١٣)</sup> فى عدد معلوم . لكن الرصد<sup>(١٤)</sup> قد دل على أن الأفلاك تسعه . وقام

- 
- |                                 |  |
|---------------------------------|--|
| (١) ر : مذاهب .                 | (٢) ا ، ر : مركبة .                    |
| (٣) ر : وأخذ .                  | (٤) د : على .                          |
| (٥) د : - كل .                  | (٦) فى ا ، ر : مترتبين وفى د : مرتبة . |
| (٧) فى الاصل يخص ر .            | (٨) د : - وكيف يناسب ..... والموجدية . |
| (٩) ا ، ر : صر هكذا ولعلها صم . | (١٠) د : - قال .                       |
| (١١) د : تناسب .                | (١٢) د : تنحصر .                       |
| (١٣) د : عداها .                | (١٤) د : ارصد .                        |

الدليل على أن لكل<sup>(١)</sup> فلك نفسا ، ولكل نفس عقلا ، والعقول المفارقة تسعة والنفوس تسع .

ثم اعترض على ذلك فقال : أتعبتكم معاشر الحكماء فى استنباط أمثال هذه المعانى الدقيقة التى لا يرتضيها<sup>(٢)</sup> الفقيه لنفسه فى مطلق المظنون<sup>(٣)</sup> ولا يربط بها حكما من الشرعيات . فكيف الحكيم الذى يتكلم فى أعلى علوم الالهيات ؟ أقول : لم يذكر ابن سينا ومن جرى مجراه هذه الاقوال<sup>(٤)</sup> على سبيل التمثيل . ولذلك قالوا فى أمثاله : و [١٠٥] يشبه أن يكون كذا . وانما أوردنا ليعرف كل من يسمع منهم أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وأن الكل مستند<sup>(٥)</sup> إلى مبدأ واحد ، مع أنه ليس مرتبا فى سلسلة علل<sup>(٦)</sup> ومعلولات أنه كيف صدر [ت] الكثرة من الواحد . ولا يلتفت إلى أمثال هذه التشنيعات من الجاهل .

قال : أليس الإمكان قضيه شامله لجميع الممكنات . فلئن كان العقل الاول باعتبار إمكانه مبدعا للهوى التى لها طبيعة عدمية ، فكل موجود ممكن حاله فى الإمكان حال العقل الاول ، فليصلح مبدعا للهوى . وإن كان العقل باعتبار وجوب وجوده بالاول مبدعا للصورة التى لها طبيعة وجودية ، فكل موجود واجب بالغير حاله فى الوجوب حال العقل الاول ، فليصلح مبدعا<sup>(٧)</sup> للصورة ، وليس الأمر كذلك .

أقول : الامكان والوجوب أمران اضافيان يختلفان بما يضافان اليه .

(١) د : الكل .

(٢) د : يرتضيها .

(٣) ر : المطلوبات .

(٤) د ، ر : - أقول لم يذكر ... الاقوال . واضافت هاتان النسختان ما يلى : على سبيل القطع بل قالوا .

(٥) د : مسند .

(٦) د : على .

(٧) د : - للهوى . وإن كان ... فليصلح مبدعا .



فنسبة امكان العقل الاول<sup>(١)</sup> إلى امكان شيء غيره ، كنسبة العقل الاول إلى ذلك الشيء وكذلك الوجوب . ومثّل هذا القائل مثّل من<sup>(٢)</sup> يقول : لو كان مجاورة عنصر كالنار محرقه<sup>(٣)</sup> ، فلتكن مجاورة [١٠٦] عنصر آخر كالماء محرقه<sup>(٤)</sup> . ولو كان محاذاة جسم كالشمس مضيئة ، فلتكن محاذاة جسم آخر كالجبل مضيئة .

ثم إن قوله : إمكان العقل ووجوبه مبدعان للهيولى والصورة افتراء محض ويهتان على ابن سينا . فإنه لم يقل بهما ، إنما قال : ها هنا<sup>(٥)</sup> أمران يمكن أن يبدع الفاعل الاول باعتبارهما ما يشبههما<sup>(٦)</sup> ، ونعم ما قيل إذا لم تستحي فاصنع ما شئت .

قال : ولو عكس الأمر فى ترتيب الكائنات حتى يكون العقل الأول آخرًا والجسم المركب أولًا ، لم يكن بذلك المعتقد<sup>(٧)</sup> الذى قرره . فإن الجسم إنما يتكرر بالصورة والهيولى ، والعقل يتكرر بالوجوب والإمكان . فالصورة كالوجوب والهيولى كالإمكان . وإذا جاز<sup>(٨)</sup> ، لَصَرَّ عنه شيء هو<sup>(٩)</sup> الهيولى وصورة ولا يتكرر الواجب به كما لم يتكرر بذلك .

أقول : الحكماء لم يرتبوا الموجودات على حسب ما اقتضاه<sup>(١٠)</sup> الهوى والهوس ، بل إنما ركبوها على ما يقتضيه النظر الدقيق العقلى الذى لا تصل إليه مثل هذه العقول السخيفة والأوهام الركيكة . ولما [١٠٧] كان كل واحد من الهيولى والصورة غير منفك عن الآخر [ وليس ] متقدما<sup>(١١)</sup> بنوع تقدم على

---

(١) تخفيف النسخة " د " هنا ما سبق أن سقط منها مباشرة ولكن بطريقه مشروحه حيث جاء فيها : فليصلح مبدعا للصورة التى لها طبيعه وجودية . فكل موجودات بالغير حالة فى الوجوب بالغير حال العقل الاول ، فليصلح مبدعا للصورة وليس الأمر كذلك الامكان والوجوب أمران اضافيان يختلفان بما يضافان اليه . فنسبة إمكان العقل الاول .

(٢) د : ما . (٣) ١ : محرقه . (٤) ١ : محرقه .  
(٥) انهما . (٦) لعلها : باعتبار ما يشبههما .  
(٧) ١ : المستبعد ، د : المستفيد . (٨) ١ ، و : + أن .  
(٩) د : - هو . (١٠) د : يقتضيه . (١١) د : + ما .

الآخر على وجه لا يلزم منه دور محال ، وكان من المحال أن يصدر شيئان هذا شأنهما في أولى<sup>(١)</sup> مراتب الابداع ، أخروه<sup>(٢)</sup> في الترتيب إلى مرتبة يمكن ابداعهما فيه ، وجعلوا المبدع موجودا أقرب إلى الوحدة<sup>(٣)</sup> من غيره ، إذ لم يكن ابداع غيره في المرتبة الأولى ، وسموه عقلا لمناسبة مفهوم هذا اللفظ آياه .  
قال : ونقول لو كان العقل الاول من حيث إمكانه موجبا للهيولى ، ومن حيث وجوبه موجبا للصورة ، لكان الموجود الثانى بعد العقل الاول هو الجسم المركب من مادة وصورة ، ولكانت المفارقات بعده في الوجود . وهذا خلاف ما أوردوه<sup>(٤)</sup> في كتبهم في ترتيب الموجودات .

أقول : انهم جعلوا الموجود الثانى بعد العقل الأول جسما لا وحدة ولكن مع مفارق ، فان صدورهما معا في تلك المرتبة ممكن . وأما قوله : ولو كانت المفارقات بعد الجسم في الوجود ، فهذا شيء لم يلزم من كلامهم<sup>(٥)</sup> ذلك وما ذهبوا اليه .

قال : وربما يقول ابن سينا في بعض تعاليقه<sup>(٦)</sup> : أن العقل الاول بما<sup>(٧)</sup> يعقل ذاته تصدر عنه نفس ، وبما يعقل الاول يصدر عنه عقل .

أقول : وهذا ليس بمخالف لما نقل عنهم أولاً أنه من حيث وجوبه<sup>(٨)</sup> [١٠٨] موجب لصورة جسم ، ومن حيث امكانه موجب<sup>(٩)</sup> لهيولاه .

قال : وربما يقول في بعض مصنفاته إنه تصدر عنه نيف وأربعون عقلا هي المفارقات .

أقول : انه ذكر<sup>(١٠)</sup> كما نقل عنه أن عدد المفارقات انما يعرف برصد الأجرام ، والأجرام تثبت<sup>(١١)</sup> بالرصد ، ويعلم عدد ما<sup>(١٢)</sup> يعرف فيه ، فحكم<sup>(١٣)</sup> أنها لا تكفى أقل مما<sup>(١٤)</sup> وجد .

- 
- |                        |                          |                 |
|------------------------|--------------------------|-----------------|
| (١) د : أول            | (٢) د : أخره             | (٣) د : الواحدة |
| (٤) د : أوردته         | (٥) د : ر : كلام         | (٦) د : تأليفه  |
| (٧) د : مما            | (٨) د : وجودية           | (٩) د : موجبا   |
| (١٠) د : ذلك           | (١١) د : - والأجرام تثبت | (١٢) د : - ما   |
| (١٣) د : ١ ، د : فيحكم | (١٤) د : - ، د : مما     |                 |

أما فى جانب الكثرة فلا يعلم أحد عددها بالقطع . وقد نقل عنهم فى عدد الافلاك أقوال<sup>(١)</sup> مختلفة بحسب أنظارهم المختلفه . وكل من القائلين لا يجزم بأن العدد الذى عرفه لا يكون أكثر منه . انما جزم بأن لا يكون أقل<sup>(٢)</sup> . فبعضهم قال تسعة أفلاك وهم المقلون . وبعضهم قال<sup>(٣)</sup> بنيف وخمسين وهم المكثرون . وبعضهم فيما بين ذلك . ولو كان لكل واحد من الثوابت فلك - والعقول بعدد ذلك<sup>(٤)</sup> - يجب أن تزيد العقول على الافلاك ، لان العقل الأول ليس معه فلك . فالذين قالوا الافلاك تسعة قالوا العقول عشرة . وعلى هذا القياس قال : وقد تخطيط كلامه فى هذا الموضوع غايه<sup>(٥)</sup> التخطيط ، فلم يمكنه أن يورد ذلك بناء على برهان قويوم وصراط مستقيم . ومن تعاطى<sup>(٦)</sup> علم ما فوقه ابتلى بجهل ما تحته .

أقول : كل من يتتبع فطرة العقل [١٠٩] يحكم بما يكون<sup>(٧)</sup> لعقله اليه<sup>(٨)</sup> طريق ، ويعترف بالجهل والقصور بما لا يكون لعقله إليه طريق ، وذلك لا يكون خطأ<sup>(٩)</sup> بل يكون صدقا . أما من يدعى أنه يعرف شيئا ولا يعرفه ، يكون كلامه<sup>(١٠)</sup> متخبطا يناقض بعضه بعضا ولا يتبعه<sup>(١١)</sup> عاقل ، ولا بد من أن يظهر وتتكشف عورته .

قال : ونقول مثل هذه الوجوه والاعتبارات التى فى العقل الأول لو أوجبت موجودات عقلية معا متكررة بأعيانها ولم توجب كثرة فى ذات العقل ، لجاز أن تصدر عن الواجب<sup>(١٢)</sup> بمثل هذه الوجوه والاعتبارات موجودات عقلية معا متكررة بأعيانها<sup>(١٣)</sup> ، ولا يوجب ذلك كثرة فى ذات واجب الوجود حتى يقال بأن تعقل ذاته صدر عنه عقل ، وبأن وجب وجوده فاضت عنه نفس ، وبأن عقل العقل

- 
- |                        |                                      |
|------------------------|--------------------------------------|
| (١) د : أقول .         | (٢) د : + منه .                      |
| (٣) د : - قال .        | (٤) د : + ولو كان .                  |
| (٥) ١ : عامة .         | (٦) د : يعاض .                       |
| (٨) ١ : - اليه .       | (٧) د : - ن .                        |
| (١٠) د : - كلامه .     | (٩) د : مكرر : بل يكون خطأ .         |
| (١٢) د : واجب الوجود . | (١١) د : يتغير .                     |
|                        | (١٣) د : بأعيانها : هكذا فى النسخه . |

الاول صدر عنه إما صورة أو هيولى وصورة إلى غير<sup>(١)</sup> ذلك من التحكمات . فلا  
يمتاز وجهه عن وجهه ولا<sup>(٢)</sup> اعتبار عن اعتبار .

أقول : إن كان المبدأ<sup>(٣)</sup> الأول واحداً من كل وجه ، لم يكن معه وجوه<sup>(٤)</sup>  
ولا اعتبارات ، فلم يمكن<sup>(٥)</sup> أن يصدر عن واجب الوجود أكثر من واحد .  
فإن<sup>(٦)</sup> تعقل الواجب ذاته ، وإن كان فى الوجود نفس ذاته ،  
لكان<sup>(٧)</sup> فى الاعتبار [ ١١٠ ] العقلى يكون مغايراً لذاته . وذلك الاعتبار  
لا يكون معه<sup>(٨)</sup> فى الرتبة الاولى ، إنما يكون بعد تعقل العقل معنى التعقل ،  
ويعتبره فى واجب<sup>(٩)</sup> الوجود . فنجد هناك اعتباراً عقلياً لا تتكرر بذلك ذاته  
، فنحكم بأن العاقل والمعقول والعقل فى الوجود واحد . وأما الوجوب فهو هناك  
ليس غير<sup>(١٠)</sup> الوجود الذى لا يمكن رفعه . وهذه<sup>(١١)</sup> الاعتبارات إنما تحدث بعد  
وجود العقل . وأما تعقل العقل فهو أيضاً بعد ثبوت العقل .

فظهر أن هذه الاعتبارات ليس مع الأول الحق فى رتبة الأول ، إنما  
تحصل<sup>(١٢)</sup> بعد صدور شئ عنه . والكلام فى ذلك الصدور .

وأما<sup>(١٣)</sup> من لم يفهم هذا ، وجعل المبدأ<sup>(١٤)</sup> الاول أكثر من واحد سواء  
جعل ذواتاً كثيرة أو ذاتاً وصفات كثيرة أو ذاتاً واعتبارات كثيرة ، فهو مستغن  
عن اثبات عقل أول يحكم كما يشتهى ، أو<sup>(١٥)</sup> كما يقص عليه القصاص من  
المعلمين وغيرهم .

قال : وبوجه آخر إذا كان واجب الوجود واحداً من كل وجه ، وأوجب

- 
- |                         |                         |
|-------------------------|-------------------------|
| (١) د : - غير .         | (٢) د : - لا .          |
| (٣) د : - المبدأ .      | (٤) د ، ١ : د : وجوده . |
| (٥) د : يكن .           | (٦) د : بأن .           |
| (٧) فى الأصل : لكن .    | (٨) د : - معه .         |
| (٩) د ، ١ : د : فواجب . | (١٠) د : يضرب .         |
| (١١) د : وحده .         | (١٢) د : حصل .          |
| (١٣) د : أما .          | (١٤) د : المبدأ .       |
|                         | (١٥) د : إذ .           |

عقلا واحدا من كل<sup>(١)</sup> وجه ، فليوجب العقل أيضا واحدا<sup>(٢)</sup> من كل وجه . فانه إنما يوجب باعتبار ما استفاده من موجبه لا باعتبار ما له بذاته حتى يلزم أن يترتب الوجود من أحاد متسلسلة الأعداد متعاقبة<sup>(٣)</sup> [١١١] وأعيان مختلفة ، والوجود يخالف ذلك فهو خلف .

أقول : اذا صدر عن الواجب الاول لم يكن الصادر واجبا أولا بل يكون ممكنا ثانيا<sup>(٤)</sup> بالضرورة<sup>(٥)</sup> ، ولم يكن ذلك الممكن موجودا بذاته بل<sup>(٦)</sup> يكون موجودا بغيره . فيلزم ها هنا ذات غير موجودة بنفسها مستفيدة الوجود عن غيرها ، وأما الكثرة فضروره . وإن كان<sup>(٧)</sup> الصادر شيئا واحدا كما اذا انضم واحد إلى واحد حصل انضمام وسوه<sup>(٨)</sup> لم يكن في كل واحد من<sup>(٩)</sup> الواحدين .

وقوله : العقل يوجب باعتبار ما استفاده من موجبه لا باعتبار ما له بذاته ، غير صحيح . فإن الاعتبار ، وإن لم يكن يصلح لان يكون<sup>(١٠)</sup> علة ، يصلح<sup>(١١)</sup> لان يكون شرط المصدرية فتحصل كثرة وفي الكثرة<sup>(١٢)</sup> بسبب لزوم<sup>(١٣)</sup> الاعتبار شرط عظيم في الخليفة<sup>(١٤)</sup> عبر عنه من الحكماء فيثاغورث حيث قال : اذا ثبت واحد لزم لا واحد<sup>(١٥)</sup> بازائه فيحصل تنزه . قال : وهذا منشأ الكثرة .

ومن أهل الملل زرادشت<sup>(١٦)</sup> قال : اذا صدر عن الأول ملك سماه " يزدان " حدث من ظله شيطان سماه " أهرمن " ، وجعل ذلك الملك مبدأ للخيرات وذلك الشيطان مبدأ للشور . فكانه جعل الملك طبيعة وجوديه والشيطان طبيعة

(١) د : - كل . (٢) د : واحد . (٣) د ، ر : متفاوتة .

(٤) د : مباينا . (٥) د : بالصورة . (٦) د : - بل .

(٧) د : - كان . (٨) هكذا في الاصل ولها : وثنوه أو : وهو .

(٩) د : - اذا انضم واحد ... في كل واحد من . (١٠) د : لا يكون .

(١١) د : ويصلح . (١٢) د : كثرة وفي الكثيرة .

(١٣) د : لنعدم . (١٤) د : الخلقية .

(١٥) د : مكرر لزم لا واحد . (١٦) د : النحل فراد وشت .

عدمية . و [١١٢] هذا بعينه كلام هذا القائل من الحكماء ، حيث قال : اذا صدر عقل ، لزم أن يكون هو غير الأول ، فغيريته<sup>(١)</sup> هي ذاته التي ليست موجودا إلا<sup>(٢)</sup> من الأول .

أقول : ولعل هذا المصارع نسي<sup>(٣)</sup> ما أخذه<sup>(٤)</sup> من معلميه من أحكام التضاد والترتيب ، حيث نسبوا إلى فيثاغورث أنه ذهب إلى أن<sup>(٥)</sup> مبدأ حصول الكثرة كان تضاد . يعنون<sup>(٦)</sup> به أنه قال واحد ولا واحد لزم بازائه ، ثم حصل منه ترتب وهو سائر الأعداد المترتبة ثم المعدودات . وأنكروا على أرسطاطاليس حيث أنه خالفه فجعل مبدأ حصول الكثرة ترتبا . يعنون<sup>(٧)</sup> أنه قال صدر عن الواحد واحد آخر ، وهو دون الأول في القوة والرتبة . ثم لزم التضاد بعد حصول الترتب ، وهو وجوده<sup>(٨)</sup> وما هيته العدمية .

والمصارع لم يتفكر في معانى هذا الكلام فجاء بشنيع . ولا يبالى بما يجرى على لسانه وقلمه من غير علمه<sup>(٩)</sup> ، بل انما يريد بذلك تعلقا وتشرفا عند العوام .

قال : وبوجه<sup>(١٠)</sup> آخر لا يجوز أن تصدر الكثرة عن الواجب<sup>(١١)</sup> فان قول<sup>(١٢)</sup> الكثرة في الموجب لم يكن مستقادا من الموجب ، بل من حيث ذاته أنه ممكن وواجب بالغير والكثرة في الموجب لم تكن<sup>(١٣)</sup> باعتبار ذاته ، بل كان [١١٣] باعتبار الاضافة والسلب . وكثرح الاضافات لا توجب الكثرة في الذات .

- 
- |  |                    |
|--|--------------------|
| (١) د : ففى بنيته .                    | (٢) د : لا .       |
| (٣) د : ليس .                          | (٤) د : مأخوذه .   |
| (٥) د : - أن .                         | (٦) د : بعنوان .   |
| (٧) د : بعنوان .                       | (٨) د : جوده .     |
| (٩) د : حلمه .                         | (١٠) د : وبوجه .   |
| (١١) د : من الموجب .                   | (١٢) د : قبول .    |
| (١٣) د : - مستقادا من الموجب . . . . . | فى الموجب لم تكن . |

أقول : هذا يدل على أنه توهم أنهم اذا قالوا الكثير اذا صدر عن الواحد ، أوجب <sup>(١)</sup> فيه كثرة . . . . أرهنا به أنه اذا صدر عن الواحد حدث بصوره كثر] فى ذات الواحد . وهم انما أرادوا به أنه دل [على أن ذلك الواحد قبل المصدرية لم يكن واحدا [ل كانت فيه كثرة . وعلى هذا الوهم بنى هذه امثية . والجواب عن باقى كلامه قد <sup>(٢)</sup> مر مرارا .

قال وبوجه آخر نقول : لو عقل واجب الوجود اثنين ، لزم أن يكون عن جهتين مختلفتين . أليس عقله ابداعه عند الرجل ولا فرق بين عقل وابداع ؟ فاذا جاز أن يعقل اثنين كلين <sup>(٣)</sup> جاز أن يبدع اثنين كلين <sup>(٤)</sup> [ إلا <sup>(٥)</sup> أن يلزم <sup>(٦)</sup> هذا البديع الشنيع .

فنقول : لا يعقل إلا واحدا كما لا يبدع إلا واحدا . وترك <sup>(٧)</sup> مذهبه أنه يعقل الاشياء من حيث كلياتها وأسبابها . وحينئذ يلزمه أن لا يعقل إلا ذاته ، وذلك أشنع .

أقول : اذا قال تعقل شىء <sup>(٨)</sup> هو ابداعه لذلك الشىء ، فقد جاء <sup>(٩)</sup> جوابه . فانه <sup>(١٠)</sup> يعقل العقل الأول بلا توسط ، ويعقل ما دونه [ ١١٤ ] بتوسط ، وهو <sup>(١١)</sup> الابداع . والرجل ما قال إنه تعالى لا يبدع غير العقل ، كما لم يقل إنه لا يعقل <sup>(١٢)</sup> غير العقل . بل كما قال إنه يعقل الاشياء من حيث كلياتها . فقد قال انه مبدعها <sup>(١٣)</sup> بتوسط مبادئها <sup>(١٤)</sup> . وانما وقع المصارع فى الغلط من سوء فهمه لكلام الرجل .

(١) د : وجب . (٢) د : - قد .

(٣) د : كليين . (٤) د : كليين .

(٥) مضموسه فى الاصل للغاية وقد فضلنا كتابتها هكذا لكى يستقيم المعنى - .

(٦) د : يلتزم . (٧) د : وتركب .

(٨) د : تعقله لشيء . (٩) مكرر فى النسخة د : فقد جاء .

(١٠) د : فان . (١١) د : كما قال .

(١٢) د : - انه لا يعقل . (١٣) د : يبدعها .

(١٤) د : + واسبابها .

قال : وها هنا موضع بحث : وهو أن<sup>(١)</sup> الوحدة تطلق على الواجب بذاته وعلى العقل وعلى النفس وعلى سائر الموجودات بأى معنى : إما بالتواطؤ أم بالتشكيك أم بالاشتراك . فان<sup>(٢)</sup> كان بالتواطؤ<sup>(٣)</sup> ، فليصلح جنسا ولينفصل كل نوع بفصل ، وذلك هو التركيب . وإن كان بالتشكيك ، فليصلح عاما ولينفصل كل نوع بخاص لازم ، و [هو] أيضا تركيب . وإن كان بالاشتراك ، فليميز بين وحدة ووحدة بالحقائق الذاتية ، فان المشتركين فى الاسم يتباينان بالحقائق والمعانى الذاتية واللازمة<sup>(٤)</sup> وإذا لم يتبين التمايز ، كان الكلام فى وحدة البارئ تعالى لغوا .<sup>(٥)</sup> فلنبين<sup>(٦)</sup> ذلك ، ولنذكر أقسام الوحدة حتى إذا قلنا إنه تعالى واحد لا كالأحاد ، كان<sup>(٧)</sup> التوحيد خاصا .

أقول : إن كانت الوحدة تطلق بالتواطؤ ، لم يلزم تركيب . إذ ليس كل ما يصلح أن يكون<sup>(٨)</sup> جنسا فهو جنس ، بل ربما يكون غير [١١٥] ذاتى كالأضاحك والنائم على الانسان .

وإن كانت تطلق بالتشكيك وكانت عامة ، لم يلزم أيضا تركيب ، بل يجب أن يكون غير ذاتى وكل خاص يمتاز عن الآخر بحقيقة كالموجود على الجوهر والعرض . وإن كانت بالاشتراك ، فليتميز كل واحد من الآخر بما ينسب إليه ويوصف<sup>(٩)</sup> بها ، وهو فى مثل قولنا : وحدة الجنس ووحدة<sup>(١٠)</sup> النوع ، أو جنس واحد ونوع واحد . فإذا لم تنقد<sup>(١١)</sup> قسمته<sup>(١٢)</sup> شيئا مما<sup>(١٣)</sup> قصده .

قال : فلنذكر الفصل المعهود فى أواخر المسائل . وإذا أعيتك جاراتك فعولى على ذى بيتك . أعاذنا الله تعالى من الخطأ والزلل .

- 
- |  |                        |
|--|------------------------|
| (١) أ ، ر : وإن .                          | (٢) د : أ بالتواطؤ .   |
| (٣) د : وإن .                              | (٤) أ ، د : والأمرى !! |
| (٥) د : - بالحقائق والمعانى . تعالى لغوا . | (٦) د : ولنين .        |
| (٧) فى الاصل : وكان .                      | (٨) د : - يكون .       |
| (٩) د : أو .                               | (١٠) د : وحده .        |
| (١١) د : تفسر .                            | (١٢) د : + سائر !!     |
|  | (١٣) د : هما .         |



أقول : يريد بذى بيته مشايخه الذين يتقلد<sup>(١)</sup> منهم . ودعاؤه<sup>(٢)</sup> هذا لم يجب فى حقه أصلا .

قال فى فصل وسمه بالمختار الحق : اذا كان مصدر البرهان على اثبات واجب الوجود بذاته هو انقسام الموجود إلى واجب<sup>(٣)</sup> لذاته وممكن لذاته ، وتبين أن الوجود من الاسماء المشتركة لا المتواطئة ، وظهر<sup>(٤)</sup> [١١٦] أن المشككة فى حكم المتواطئة ، فالتقسيم لا ينتمى له<sup>(٥)</sup> . والتقسيم<sup>(٦)</sup> طريق البرهان لابن سينا<sup>(٧)</sup> ومن تابعه ، والتقسيم لا يرد على المشتركة .

أقول : مر الجواب فيه ولم ينحسم الطريق المسلك على مشتبته سلك بطريقه<sup>(٨)</sup> أصلا مما ذكره .

قال : ثم منهاج الانبياء عليهم السلام<sup>(٩)</sup> ما نحن نقرره<sup>(١٠)</sup> ، فنقول : البارى تعالى أعرف من أن يُدلَّ على وجوده بشيء .

أقول : ما يقول فى الخليل عليه السلام الذى جعل أقول الكواكب والنيرين دليلا على وجود فاطر السموات والارض ، وحاج نمرود بطلوع الشمس من المغرب<sup>(١١)</sup> ، أما كان نبيا ؟

أو ما يقول فى نبينا ﷺ الذى امر بالنظر فى آيات الأنفس والآفاق<sup>(١٢)</sup> حتى يتبين الناظر أنه الحق ، اترك منهاج الانبياء ؟ وإن ما ورد<sup>(١٣)</sup> فى التنزيل امثال قوله تعالى " افى الله شك " اشارة إلى وضوح الدليل على اثباته<sup>(١٤)</sup> والإلّا لما دلَّ (٥) بقوله فاطر السموات والارض .

(١) د : يتقيد .

(٢) فى الاصل ودعاؤه وفى د : ودعاؤه .

(٣) د : - إلى واجب .

(٤) أ : مكرر : وظهر وناقضه فى النسخه ر .

(٥) د : أقسم لا معنى له !!

(٦) د : والجسم .

(٧) د : على ابن سينا .

(٨) د : بذلك الطريقه .

(٩) أ ، ر : - عليهم السلام .

(١٠) د : نقرر .

(١١) د : من المشرق فى اثباته .

(١٢) د : الآفات والأنفس .

(١٣) د : ورده .

(١٤) فى الاصل : اثباته .

(١٥) د : لحاول .

قال : فالمعرفة لله تعالى فطرة<sup>(١)</sup> .

اقول : إن اراد بالفطرة انها بديهيه ، فقد خالف [١١٧] العقلاء فيه .  
واذا لم يكن بديهية فلا بد أن تكون مكتسبةً بنوع من الاكتساب . والمراد من  
الفطرة ها هنا<sup>(٢)</sup> قابلية النفس وسلامتها<sup>(٣)</sup> اللتين بهما تصل إلى كمالاتها .

قال : ومن انكره فقد انكر نفسه .

أقول : الاستدلال بالنظر في النفس على وجوده مناقض لقوله<sup>(٤)</sup> الباري  
أعرف من أن يدل على وجوده بشيء . فإن النفس شيء ما .

قال " فان من انكره فقد اقر به إذ هو الحاكم المطلق . ومن انكر أن لا  
حاكم فقد حكم ، وكان<sup>(٥)</sup> انكاره اقرارا ،<sup>(٦)</sup> ونفيه اثباتا .

اقول : المنكر إما أن يقول لا حاكم<sup>(٧)</sup> ، وإما أن يقول ما ادرى هل هو<sup>(٨)</sup>  
أم لا . وما احكم على نفسي بأني<sup>(٩)</sup> ما ادرى . سلمنا انك حاجت الاول  
بهذا القول السخيف ، فأي حيلة لك في ارشاد الثاني ؟ ثم إن الاول لو سلم لك  
أنك<sup>(١٠)</sup> حاكم ، فمن اين تعرف<sup>(١١)</sup> انه حاكم على الاطلاق ما لم يبطل<sup>(١٢)</sup> النور  
والتسلسل<sup>(١٣)</sup> ؟

قال : وكما إن الامكان في الممكنات كلها أمر ذاتي لها ، واحتياج الممكن  
إلى مرجح آخر<sup>(١٤)</sup> ضروري ، فيستدعي مرجحاً محتاجاً إليه غير ممكن أى غير  
محتاج إلى غيره .

- 
- |   |                                      |
|---|--------------------------------------|
| (١) د : + له .  | (٢) د : + هو .                       |
| (٣) د : وسلام .                                       | (٤) د : + النفس شيء ما الباري عرف !! |
| (٥) ا ، ر - وكان .                                    | (٦) د : اقرار .                      |
| (٧) د : + فقد حكم وكان الاحكام واما أن يقول لا حاكم . | (٨) د : حاكم .                       |
| (٩) د : حاكم .  | (١٠) د : أنه .                       |
| (١١) د : - تعرف .                                     | (١٢) د : يتصل .                      |
| (١٣) د : والتسلسله !!                                 | (١٤) د : أمر .                       |

أقول : لا يعقل [١١٨] الإمكان ما لم يعقل الوجود . فان الإمكان هو  
إمكان الوجود وليس<sup>(١)</sup> هو شيئا معقولا<sup>(٢)</sup> بذاته من غير الوجود . وما لم يكن  
الوجود مشتركا ، لا يكون الإمكان مشتركا ، فضلا عن أن يكون ذاتيا لكثرة .  
وهذه الفصل هو كلام ابن سينا واتباعه بعينه ، والذي زيفه في اول  
الفصل<sup>(٣)</sup> فنقله<sup>(٤)</sup> إلى ههنا . وانكر الاستدلال به ، واستدل بغير دليله .  
وقد قيل في المثل ، آفة الكذب النسيان .

وهذه<sup>(٥)</sup> الحجة أيضا لا تنفع ما لم يبطل الدور والتسلسل<sup>(٦)</sup> ، فان  
احتياج الممكن إلى مرجح ، لا يدل على كون المرجح<sup>(٧)</sup> غير محتاج إلى غيره .  
فانظروا معشر العقلاء ، كيف يصارع هذا الرجل بقوة هذا العضد<sup>(٨)</sup>  
الذي يستعمله في مصارعه<sup>(٩)</sup> ، وقتل مثل ابن سينا فاعتبروا منه .

قال : كذلك المتنافرات اذا ازدوجت أو<sup>(١٠)</sup> المزدوجات اذا اجتمعت ،  
احتاجت إلى جامع غنى<sup>(١١)</sup> على الاطلاق . أقول : نعم إن لم يكن اجتماعها  
طبعيا . وايضا إن لم يكن اجتماعها طبعيا ، احتاجت إلى جامع . فأى جامع  
وبأى شيء عرفت أن ذلك الجامع يجب أن يكون غنيا مطلقا ؟

قال : والغنى المطلق لا يتحقق في اثنين ، لأن كل واحد منهما محتاج  
ومحتاج اليه في أن يكون اثنين .

أقول : الاثنوه<sup>(١٢)</sup> أمر عرضي لهما معا ، فهي محتاجة اليهما وهما<sup>(١٣)</sup>  
غير محتاجين لا اليه<sup>(١٤)</sup> ولا إلى غيره .

(١) ا . ر : ليس . (٢) د : مقولا .

(٣) د : - هو كلام ابن سينا . . في اول الفصل . (٤) د : تنقله .

(٥) د : وهذا . (٦) د : والتاء .

(٧) د : مكرر : لا يدل على كون المرجح . (٨) د : القصد .

(٩) د : + رجل . (١٠) د : اذ .

(١١) د : بينى . (١٢) د : الثنوه .

(١٣) د : وهو . (١٤) د : إلا اليه .

فان قلت هما<sup>(١)</sup> محتاجان في وجود هذه<sup>(٢)</sup> الصفة . قلت : فلم قلت إن احتياجهما في وجود هذا العارض ينافى غثاء هما ؟ فان اكتفيت بهذا القدر فالمبدأ الاول محتاج في مبدئيه إلى شيء يكون هو مبدءا له . فإذا<sup>(٣)</sup> لا غنى<sup>(٤)</sup> اصلا ، والغنى محتاج إلى موصوف به ، وهو محتاج إلى هذه الصفة حتى يكون غنيا . ومجموع محتاجين لا يكون غنيا لا مطلقا ، فما الحجة على وجود غنى مطلق ؟

قال : والغنى المطلق هو الصمد ، وهو الله الأحد الصمد . وذلك هو المذكور في سورة الإخلاص . وعن هذا كان دعوة<sup>(٥)</sup> الأنبياء عليهم السلام بالتوحيد ، أعنى قول لا إله إلا الله . إذ الإثبات كان مفروغا عنه ولهذا كان الإنكار من الخصماء مقصورا على التوحيد فقط . " ذلك بأنه اذا دُعِيَ الله وحده كفرتم "<sup>(٦)</sup> . وإذا ذكر الله وحده اشمزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة "<sup>(٧)</sup> .

" وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده . ولأولاً على أدبارهم نقورا " .<sup>(٨)</sup>

فظهر أن الدعوة اولا كانت إلى التوحيد ، اذ لا منكر في العالم للإله<sup>(٩)</sup> الصانع الحكيم . انما الانكار في التوحيد فقط . والبرهان على التوحيد ما ذكرناه من اسامي سورة الاخلاص .

أقول : تفسير القرآن أجل من أن يستعمل في ميدان المصارعة العقلية الصرفة مع الغير ، انما يجب أن يتعرض له بعد تنظيف النفس عن الأخلاق الذميمة والشواغل الحسية التي منها المنازعة والمصارعة وغير ذلك .

قال : ثم الوحدة على اقسام : وحدة هي مصدر العدد ومبدئه ، كما نقول : واحد اثنان والعدد مركب منهما وحيثما زاد العدد نقص نسبة الواحد

- 
- |                       |  |
|-----------------------|--|
| (١) ١ ، ر : هما .     | (٢) د : هذا .                                      |
| (٣) ١ ، ر : وإذا .    | (٤) د : الأغنى .                                   |
| (٥) د : وجوه .        | (٦) سورة : غافر : ١٢ .                             |
| (٧) سورة الزمر : ٤٥ . | (٨) س الاسراء : ٤٦ . (٩) ١ : الإله وفي د : الإله . |

إليه . والوحدة بهذا المعنى لا تليق بجلال الله تعالى ، اذ<sup>(١)</sup> لا يجوز أن يتركب منه العدد والمعدود .

أقول : الوحدة والكثرة صفتان متقابلتان ، وكذلك الواحد والكثير الذى يقابله ، فان لم يوصف الله تعالى بالواحد الذى يقابل الكثير ، فكيف يحتج بنفى الكثرة عنه تعالى على وحدانيته ، لان نفى احد المتقابلين عن شىء لا يخلو عن احدهما لا يوجب له وجود شىء<sup>(٢)</sup> غير ما يقابله ؟ وهذه سورة الإخلاص التى تمسك بها فى مصارعتة ، إنما تثبت وحدته<sup>(٣)</sup> بنفى ما يماثله مما [١٢١] يتقدمه أو يتأخر عنه أو يكافئه .

فإن قيل : الوحدة التى تقابل الكثرة<sup>(٤)</sup> ليست التى تتألف عنها الكثرة ، وهو انما نفى عن الله تعالى الثانية دون الاولى .

قلتُ : ونفى الاولى ايضا حيث قال انه تعالى منزّه عن أن يوصف بأحد<sup>(٥)</sup> المتقابلين . ثم إنه عدّ وحدات اخرى ونفاها عنه<sup>(٦)</sup> تعالى بأن قال : ووحدة هى ملازمة للعدد والمعدود ، كما نقول فى جملة إنها واحدة . فان العشرة من حيث انها عشرة جملة واحدة . وكما نقول : انسان واحد ، وفرس واحد .

وهذه الوحدة ايضا لا تليق بجلال الله تعالى . فليس هو جملة حتى تتحقق له وحدة الجملة ، وكذلك<sup>(٧)</sup> وحدة النوع ووحدة الجنس ووحدة العين المشار اليها حساً وعقلاً ، بل الوحدة تطلق عليه تعالى وعلى الموجودات بالاشتراك المحض . وهو واحد لا كالأحاد المذكورة . واحد تصدر عنه الوحدة والكثرة والمتقابلان<sup>(٨)</sup> . واحد بمعنى أنه يوجد الأحاد فينفرد بالوحدانية . ثم أفاضها على خلقه والوحدة والموجودية<sup>(٩)</sup> له من غير ضد يضاده أو ند يماثله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون ؛<sup>(١٠)</sup> .

- 
- |                   |                  |                           |
|-------------------|------------------|---------------------------|
| (١) د : وا ذ .    | (٢) د : شىء وجود | (٣) د : وحده .            |
| (٤) د : + التى .  | (٥) د : باحدى .  | (٦) د : - عنه .           |
| (٧) ١ : وكل .     |                  | (٨) د : والمتقابلات .     |
| (٩) د : والوجود . |                  | (١٠) سورة : البقرة : ٢٢ . |

أقول : هذا من كلام الوعاظ والخطباء .

ثم قال : وأما إبداعه للكائنات متكثرة ، أو إبداعه العقل الواحد<sup>(١)</sup> إذ هو<sup>(٢)</sup> واحد فقد ورد الالتزام<sup>(٣)</sup> على المذهبين جميعا . فإن وجود الكثرة عنه وصورها منه ، توجب تكثر وجوه [١٢٢] واعتبارات في ذاته تعالى . ووجود الواحد<sup>(٤)</sup> عن الواحد يقتضى مناسبة بين الموجب والموجب ، أو يقتضى اتحاد الموجب<sup>(٥)</sup> من كل جهةٍ وجهٍ ، وكلا الوجهين باطل .

أقول : اعترف ههنا بعجزه عن هذه المضائق ، وهذا انصداع ظاهر قد اعترف به . ثم ليت شعري بأي دليل عرف أن من المبدعات شيئا هو العقل : بالبدئية أم بالتقليد ؟ فإنه عاجز عن إقامة البرهان بزعمه .

قال : بل كلا<sup>(٦)</sup> الوجهين صحيح . فإن عموم الإضافة وخصوصها مذكور في التنزيل ومعقول عند أهل العقل . قال الله تعالى " إن كل من في السموات والارض إلا أتى الرحمن عبدا " <sup>(٧)</sup> . وهذا لعموم<sup>(٨)</sup> الإضافة إليه . قال عز وجل " وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا " <sup>(٩)</sup> وهذا لخصوص الإضافة إليه .

أقول : حاشا ربنا أن تكون فيه كثرة . فإن صحة أحد الوجهين ، هو قول بتكثر الوجوه والاعتبارات في ذاته ، وهو حكم بصحته<sup>(١٠)</sup> ههنا<sup>(١١)</sup> . صريحا وأما عموم الإضافات وخصوصها ، انما يكون بعد ثبوتها والكلام كان في ثبوتها .

(٢) د : وهو .

(٤) د : الواجب .

(٧) سورة مريم : ٩٣ .

(٩) سورة الفرقان : ٦٣ .

(١١) د : - ههنا .

(١) د : واحدا .

(٣) د : والالزام .

(٥) د : عن الواحد ... اتحاد الموجب .

(٦) د : وكلا .

(٨) د : العموم .

(١٠) د : بصحة .

قال : وقد يتخصص العام درجةً فدرجةً إلى إن<sup>(١)</sup> ينتهى إلى واحد يكون عبداً<sup>(٢)</sup> أقول : اصحابه لا يجوزون حكمه على ذلك [١٢٣] الواحد بالعبودية بل يقولون هو واسطة بينه وبين عبادته . فهو عبد من الجهة التى له بالقياس إلى المعبود<sup>(٣)</sup> ويسمونها كون المباينه . وهو الواحد المطلق فى نفسه لا بالقياس إلى غيره . ويسمون هذه الحال بكون الوحدة .

قال : كما يعم الخاص درجةً فدرجةً إلى إن ينتهى إلى الكل .

أقول : التخصص<sup>(٤)</sup> والتعميم متقابلان اذا انتهى العام بالتخصص إلى واحد هو عبد ، وجب أن ينتهى الخاص بالتعميم إلى<sup>(٥)</sup> كثير هو نوع او جنس . لكن قوله : إن حكم الكل حكم الروح القائم صفا . وحكم العقل الفعال ، يدل على أنه يعنى بالكل ذلك الشخص الذى انتهى التخصص بزعمه اليه .

قال : فعباد الله ، العلويون الملائكة<sup>(٦)</sup> المقربون . وحكم الروح الذى يقوم صفا والملائكة صفا ، حكم للكل مع الاجزاء أو العقل الأول الفعال مع المفارقات المدبرات أمرا .

أقول : هذا<sup>(٧)</sup> تخليط بين ماتقلده من الفلاسفة وبين ماسمعه من التنزيل رجما بالغيب .

قال : وكما أن العموم والخصوص معقولان<sup>(٨)</sup> [١٢٤] ومسموعان فى العبودية كذلك يجرى حكمهما فى الابداع والخلق . وإضافة الربوبية إلى العباد بقوله تعالى : " رب العالمين"<sup>(٩)</sup> " رب موسى وهارون"<sup>(١٠)</sup> .

(١) د : آخر .

(٢) د - بل يقولون ... إلى المعبود .

(٤) د : التخصص .

(٥) د : + كون .

(٦) د : عليون ملائكة .

(٧) د - الاجزاء أو العقل .. أقول هذا .

(٨) د : لان .

(٩) سورة الشعراء : جزء من ايه ٢٣ ، الجاثية : ٢٦

(١٠) سورة الاعراف : ١٢٢ ، الشعراء : ٤٨ .

ثم اعلم أن ماورد فى الكتب الالهية من عموم النسبة وخصوصها - فهو احق أن يتبع من قول الفلاسفة : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وسائر الموجودات تضاف إليه بتوسط ذلك الواحد على طريق اللزوم والتبعية . فان نسبة ذلك الواحد اليه ايضا اذا - قيس إلى حقيقتها<sup>(١)</sup> ، كانت نسبةً على طريق اللزوم . فوجود ذلك الواحد عنه لازم - ذاته.فما الفرق بين القسمين ؟

أقول : إن كان يتبع التنزيل ، فأن فى التنزيل عقل ونفس وطبيعة وجوهر وعرض ومفارق للمادة وملابس لها وتواطى واشتراك<sup>(٢)</sup> ولم سرق<sup>(٣)</sup> من الفلاسفة كلامهم ومصطلحاتهم ولم يقدر على استعماله ؟ واذا تتبع كلامه ، صار باطلاً كمن استرق السمع فاتبعه شهاب ثاقب .

ثم إنه واصحابه لا يجوزون أن يكون لخلق الله تعالى إليه عود إلا من ثانٍ واحد هو شخص واحد عندهم ، وحكموا بأن المعاد هو عود إلى المبدأ ، فلم انكر على من قال إن المبدأ من معلول واحد هو شخص<sup>(٤)</sup> أقرب المعلولات اليه ، لاسيما ومذهبه أن كل شخص ههنا فله مثال فى المفارقات ، وكل مفارق هناك فله شخص هنا<sup>(٥)</sup> . يسمون تلك بالمصادر وهذا بالمظاهر ؟

قال : ولم [١٢٥] لا يجوز أن يضاف الكل اليه على وتيرة واحدة من غير فرق بين ما صدر<sup>(٦)</sup> عنه بالذات من غير واسطة<sup>(٧)</sup> وبالقصد الاول لا بالقصد الثانى وبين ما صدر عنه على خلاف ذلك ؟

أقول : ولم لا يجوز أن يكون عود<sup>(٨)</sup> الكل إليه وعلم الكل على وتيرة واحدة من غير أن يتصلوا فى سلسلة الإكمال والإستكمال والتعليم والتعلم بشخص واحد<sup>(٩)</sup> هو الواسطة بين الخلق<sup>(١٠)</sup> وخالقهم ؟

(١) أ ، ر : حقيقتها .

(٢) د : والاشتراك .

(٣) د : يرق .

(٤) د : - شخص

(٥) د : - هنا .

(٦) د : يصدر .

(٧) د : + وعود وتيرة بالقصد الاول .

(٨) د : عدد .

(٩) د : واحد .

(١٠) د : - الخلق .



قال : والسَّرُّ فيه أن الجهة التي بها تحتاج الممكنات إلى المبدع ، هو وجودها الممكن . والموجودات في هذه الجهة على السواء ، فلا فرق بين المجردة<sup>(١)</sup> عن المادة وبين الملابس للمادة في جهة الإمكان ولا في الوجود الممكن ، وإنما يتفاضل القسمان من وجه آخر فينبغي أن يكون المبدأ الأول ، مبدأ الكل على نمط واحد والمتوسطات في اليين لتفاضل الدرجات<sup>(٢)</sup>

أقول : وهنا رجعت عما قلت إن الوجود يطلق بالشركة اللفظية على الموجودات ، وجعلته مشتركا بمعنى واحد في الكل . ومن أين عرفت أن هنا مجردا عن المادة وملابساً لها ؟ أمّن التنزيل أو<sup>(٣)</sup> من ابن سينا ؟ فإذا كان [١٢٦] المبدأ للكل على نمط واحد فلم لم يكن في المعاد أيضاً على نمط واحد ، وعندك أن المبدأ والمعاد متطابقان ؟ وكيف يتصل مبدأ سلسلة الوجود لمنتهاه عند أصحابك ومعلميك ؟<sup>(٤)</sup> قد خرجت عن<sup>(٥)</sup> مذهبهم بالكلية بهذا القول .

قال : اليس العقل الواهب للصور مفيض الصور على المواد المختلفة افاضة<sup>(٦)</sup> واحدة ولا تتكرر ذاتها بتكررها ، وتكون نسبة جميعها إليه نسبة واحدة . ولا يقال انه من حيث إنه<sup>(٧)</sup> يصدر بياض في مادة وسواد في مادة ، تحدث له حيثيتان وجهتان حتى تتكرر ذاته بتكرر<sup>(٨)</sup> الصور التي لا نهاية لها . كذلك القول في واجب الوجود لذاته .

أقول : الكلام في المواد المختلفة ، إن حازت وكيف صدرت عن مبدأ واحد ، فإذا صدرت فقد حصلت الكثرة حينئذ ، سهل . والحكيم لم يجعل توسط العقل في افاضة الكثرة إلا لبيان كيفية افاضة من المبدأ الأول ، لا<sup>(٩)</sup> لأنه يريد أن ينسب الكثرة إلى العقل دون مبدعه الأول .

- 
- |                  |                    |
|------------------|--------------------|
| (١) ر : المجرد . | (٢) د : الدرجات !! |
| (٣) د : من .     | (٤) د : فقد .      |
| (٥) د : عند .    | (٦) د : اضة !!     |
| (٧) ر : - إنه .  | (٨) د : - بتكرر .  |
| (٩) د : لا       |                    |

قال : فان قيل إن العقل الفعال ذو وجوه واعتبارات ، لانه ممكن في ذاته واجب بالواجب ويعقل ذاته وعليته<sup>(١)</sup> ومعلوله إلى غير ذلك من وجوه التكثر ، بخلاف واجب الوجود لذاته فانه واحد [١٢٧] من كل وجه .

قيل : هذه الاعتبارات ليست ترفع وجه الالتزام ، فان كثرة الصادر لو اوجبت كثرة في ذات المصدر<sup>(٢)</sup> لتعددت الوجوه بتعدد الصادر<sup>(٣)</sup> عنه ، ولكانت تلك الوجوه مجتمعة<sup>(٤)</sup> في ذاته بلا نهاية . ولا شك أن ذات واجب الصور لم تشتمل على أعداد من الأحياء بلا نهاية<sup>(٥)</sup> . ليس العقل الاول ، لما كانت في ذاته أحياء<sup>(٦)</sup> محصورة<sup>(٧)</sup> ، صدرت عنه موجودات محصورة مثل العقول المفارقة والنفوس المدبرة للافلاك ؟ أو كانت محصورة في ثلاثة أوجه فحدثت عنها<sup>(٨)</sup> ثلاثة : عقل وهيولى ، على اختلاف المذهب في هذه المسألة .

أقول : كثرة الصادر لم توجب كثرة في ذات المصدر ، بل كثرة الصادر دالة على كثرة بها يتم الصدور عن مصدر واحد . وإذا فرضت قوابل لا نهاية لها ، أمكن صدور أمور لا نهاية لها عن مبدأ واحد من غير وجود كثرة في ذاته . ولعدم فهمه لهذا المعنى ، جعل يردد الكلام ويكرره بعبارات مختلفة توهم أن ذلك حجة من<sup>(٩)</sup> خصمه . وأما قوله : أو كانت محصورة في ثلاثة أوجه ، فكان من الواجب أن يقول : فحدثت عنها عقل ونفس وطبيعة لاهيولى . فان اصحاب فيثاغورث الذى ينتمى اليه اصحاب المصارع يجعلون المبادئ هذه [١٢٨] الثلاثة فقط<sup>(١٠)</sup> ، والمشاعون لا يقولون بعقل<sup>(١١)</sup> واحد ونفس واحدة وطبيعة واحدة تقيد كل واحد منها بلفظ الكلى .

- 
- |                                   |                                  |
|-----------------------------------|----------------------------------|
| (١) د : وعلة .                    | (٢) د : أصدر .                   |
| (٣) د : المصادر .                 | (٤) د : محققة .                  |
| (٥) د : - ولا شك إن .. بلانهايه . | (٦) د : - لما كانت في ذاته احياء |
| (٧) د : في واجبات محصورة .        | (٨) د : - عنها .                 |
| (٩) د : منه .                     | (١٠) د : فقد .                   |
| (١١) د : جعل .                    |                                  |

قال : وبالجمله علم من ذلك أن نسبة الكل إلى واجب الوجود على قضية واحدة يستوى فيها الواحد والكثير ، والجوهر والعرض ، والمجرد عن المادة والملابس<sup>(١)</sup> لها . . وهو على كل شيء قدير . اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما نتفعنا به بحق محمد<sup>(٢)</sup> والمصطفين من عبادك عليهم السلام .

أقول : هذا تكرار<sup>(٣)</sup> لما سبق ، ولم تتقدم مقدمات تكون هذه نتیجتها . ولو إمتثل الأمر الذى أمر<sup>(٤)</sup> به أولا ، وهو قولهم إذا بلغ الكلام إلى الله فامسكوا ، لأمسكوا عن الكلام الكثير الذى لا يفيد شيئا من المطالب اليقينية ولا الجدلية ولا الاقناعية لكان خيرا له .

\* \* \*

(٢) د : ر - محمد .

(٤) د : أمن .

(١) د : و .

(٣) د : مكر .

## قال : المسألة الرابعة فى علم واجب الوجود وتعقله بالكلية والجزئى<sup>(١)</sup>

اعلم إن المتكلمين قد اثبتوا كون البارئ تعالى عالما بجميع المعلومات بطريقهم من النظر فى أفعاله واشتمالها على الإحكام والإتقان<sup>(٢)</sup> وادَّعوا عِلْمَ الضرورة فى أن كل<sup>(٣)</sup> محكم متقن انتسب إلى فاعل ، يجب أن يكون [١٢٩] فاعله عالما به من كل وجه . انتقض هذا الحكم على بعضهم ، اذ وجدوا الفاعلين فى الشاهد ، قد انتسب اليهم الفعل من كل وجه ، ولم يكن فاعله عالما به من كل وجه<sup>(٤)</sup>.

أقول : هذه<sup>(٥)</sup> الحكاياه عن المتكلمين ليست صحيحة . فظاهر كلامه مستدرك وهو أنه قال : اثبت المتكلمون كونه تعالى عالما<sup>(٦)</sup> بجميع المعلومات بالنظر فى أفعاله<sup>(٧)</sup> المحكمة ، وهى تدل على علم فاعلها . ووجه الخلل فيه أن النظر فى أفعاله من الجهة المذكورة لا يقتضى إلا كونه عالما بأفعاله وليست جميع المعلومات هى أفعاله<sup>(٨)</sup> ، فان ذاته تعالى من معلوماته<sup>(٩)</sup> وليست بأفعاله . وعند بعض المتكلمين [ نجد ] أن أفعال العبيد<sup>(١٠)</sup> من معلوماته وليست بأفعاله ، وهذان من<sup>(١١)</sup> الموجودات . وايضا المعلومات الممكنة والمحالات من جملة<sup>(١٢)</sup>

(١) فى النسخة تجد : قال المصارع .

(٢) فى الاصل : والاتفاق وفى النسخة د : ولا يقال .

(٣) د : فعل . (٤) د : - انتقض هذا الحكم . . من كل وجه .

(٥) فى الاصل : هذا . (٦) د : عالما .

(٧) د : اضافت هذه النسخة ما ورد فى الاشارة التالية بالمتن والهامش .

(٨) أ : - من الجهة المذكورة . . . هى أفعاله وما اثبتناه بالمتن هنا عن النسخة " ر " والتى

اتفقت معها النسخة د غير انها اثبتت ذلك فى موضع سابق .

(٩) د : معلوماته . (١٠) د : العبيد .

(١١) د : - من . (١٢) د : - من جملة .

معلوماته<sup>(١)</sup> وليست من الأفعال . وايضا<sup>(٢)</sup> النقص الذي ذكره وارد عليه ، وهو أن ذلك لا يدل الا على كون الفاعل عالما بفعله من الوجه الذي أحكمه واتقنه<sup>(٣)</sup> وهو ادعى انه يدل على كونه عالما بفعله من كل وجه ، وذلك مما لا يقتضيه النظر ولا ما ادعاه المتكلمون .

أما دليل المتكلمين على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات<sup>(٤)</sup> هو قولهم : الباري إما أن يعلم جميع ما يصح أن يُعلم ، وإما أن لا يعلم شيئا من ذلك ، وإما أن يعلم بعض ذلك دون بعض . وابطلوا القسم الثالث بكون الجميع اليه متساوي النسبة من حيث التعلق العلمي<sup>(٥)</sup> وعدمه [١٣٠] . ومَحَالَّةُ ذلك ترجيح بعض الاشياء<sup>(٦)</sup> المتساوية من غير مرجح فنفي<sup>(٧)</sup> أحد القسمين الاولين ، ثم ابطالوا القسم الثاني بانه يوجب علمه بافعاله المحكمة فقط<sup>(٨)</sup> . فبقى القسم الأول وهو أنه تعالى يعلم جميع ما يصح أن يعلم . فهو طريقة المتكلمين في اثبات علمه العام<sup>(٩)</sup> دون ما ذكره .

قال : والفلاسفة تركوا هذه الطريقة ، فبعض القدماء منهم صاروا إلى<sup>(١٠)</sup> أن العلم صورة المعلوم عند العالم ويستحيل أن يكون الأول ذاتا وصورة في الذات فيكون هو صورة أو ذو صورة ويتعالى عن ذلك ، بل هذا<sup>(١١)</sup> صفة العقل ، اذ صورة الموجودات حاضرة عنده مرتسمة فيه .

أقول : قوله نقلا عن القدماء إن العلم صورة المعلوم عند العالم ليس على الوجه الذي قالوه ولا هو على وجهه<sup>(١٢)</sup> الذي يبتغي<sup>(١٣)</sup> ويختص بالقدماء . وعلى

(١) د : معلوماته . (٢) د : + معلوماته .

(٣) د : وأهنته !!

(٤) د : المعلومات . (٥) د : العلى .

(٦) د : - الاشياء . (٧) د : فبقى .

(٨) د : - فقط . (٩) د : العالم .

(١٠) د : يصير صاروا !! (١١) د : هذه .

(١٢) د : جهة . (١٣) د : يتبع .

تقدير<sup>(١)</sup> صحته ، فالصورة أعم من نفس صورة المعلوم ومن صورة مساوية لصورته<sup>(٢)</sup> ، فان صورة المعلوم تطلق على كليهما . واذا كان القسم الأول محتملا ، فلا يلزم من كون الأول<sup>(٣)</sup> عالما بذاته أن يكون هو صورة أو ذو صورة ، ولا يصح مع احتمال علمه بذاته ، نفى العلم مطلقا عنه تعالى .

والمنقول<sup>(٤)</sup> عن القدماء أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالما بذاته ، لان العلم مغاير للمعلوم<sup>(٥)</sup> ، ولا مغايرة بينه وبين ذاته [١٣١] ولا يجوز أن يكون عالما بغيره ؟ لان صورة الغير انما صدرت عنه . فلو حصلت عنه ، لكان هو فاعلا وقابلا لشيء<sup>(٦)</sup> واحد ، وذلك محال عندهم .

ثم إنه نقل عن ابن سينا مسائل . احداها قوله : قال ابن سينا : واجب الوجود بذاته عقل<sup>(٧)</sup> وعقل ومعقول ، وهو واحد في ذاته لا تكثر فيه<sup>(٨)</sup> . أما أنه عقل ، فلانك تعرف أن طبيعة الوجود بما هي طبيعة<sup>(٩)</sup> الوجود غير متمتع عليها أن تعقل ، وإنما يعرض لها أن لا تعقل اذا كانت في المادة مع عوارض المادة . فإنها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة . والوجود اذا جُرد عن هذا العائق ، وكان وجودا وماهية معقولة وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض المادية ، فيما هو مجرد هو عقل ، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته ، وبما يعتبر له أن ذاته له هو هويته<sup>(١٠)</sup> مجردة ، فهو عاقل لذاته .

وثانيتها قوله : ثم قال بعد ذلك : إن<sup>(١١)</sup> نفس كونه معقولا وعاقلا ، لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار . فإنه ليس تحصيل

(١) أ ، ر : تذكر . (٢) د : مساوية لصورة .

(٣) د : - صورة المعلوم . من كون الاول . (٤) د : بل .

(٥) د : متغاير للمعلوم . (٦) د : - صورة الغير . وقابلا لشيء .

(٧) مكرر في النسخة أ : عقل . (٨) د : لا يتكرر به .

(٩) د : - طبيعة . (١٠) د : هويه .

(١١) د : بأن .

الأمريين إلا أن له ماهية<sup>(١)</sup> مجردة عن ذاته ، وإن<sup>(٢)</sup> ماهيته المجردة له .  
فكونه<sup>(٣)</sup> عاقلا لذاته ومعقولا ، لا يوجب كثرة ألبيته .

قال المصارع فى فصل سماه " الاعتراض [١٣٢] بالتناقض فى كلامه  
والنقض لمقصوده ومرامه " : التناقض الأول : قوله فيما يعتبر أنه كذا وكذا ،  
فقد نص على اعتبارات ثلاثة حتى<sup>(٤)</sup> اثبت كونه عاقلا ومعقولا ، ثم قال  
بعد ذلك إنه لا يوجب ذلك أن يكون اثنين فى الاعتبار ، فكيف ناقض آخر  
كلامه أوله ؟

أقول : فرق بين قولنا اثنان فى الاعتبار وبين قولنا له اعتباران اثنان :  
فان الأول يقتضى التكثر والثانى لا يقتضيه ، بل يقتضى<sup>(٥)</sup> أنه ذو تكثر .  
وابن سينا قال : نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب أن يكون هو تعالى اثنين فى  
الذات ولا أن يكون هو تعالى اثنين فى الاعتبار : ولم يقل إنه لا يوجب أن يكون  
له اثنان من الاعتبار . الدليل على ذلك قوله فى النتيجة : فكونه عاقلا ومعقولا ،  
لا يوجب كثرة ألبيته ، أى فى<sup>(٦)</sup> ذاته . فان ذلك هو المطلوب لا فيما وراء ذلك  
أعنى الاعتبار . فاذن لم يثبت على ابن سينا هذا التناقض .

و ثالثا أنه قال : انه مبدأ كل موجود<sup>(٧)</sup> ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ  
له . وهو مبدأ للموجودات الثابتة<sup>(٨)</sup> بأعيانها والموجودات الكائنة والفاسدة أولا  
بتوسط ذلك أشخاصها . ولا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المعقولات مع تغييرها ،  
بل يعقل كل شيء على وجه كلى لا يعزب<sup>(٩)</sup> عنه شيء جزئى ، ولا تتغير ذاته  
[١٣٣] بتغير المعلوم .

- 
- |                            |                    |
|----------------------------|--------------------|
| (١) : ماهيته .             | (٢) : د : فان      |
| (٣) : د : فيكون .          | (٤) : د : - حتى .  |
| (٥) : د : - بل يقتضى .     | (٦) : د : - فى .   |
| (٧) : د : كل موجود وجود .  | (٨) : د : التامه . |
| (٩) : فى الأصل : لا يعرف . |                    |

ورابعها قوله : قال ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الاشياء والألا كان علمه<sup>(١)</sup> انفعاليا<sup>(٢)</sup> ، بل الاشياء تعلم منه وتصدر عنه . فلا يجوز أن يرتسم شيء من معلوماته ولا معلولاته<sup>(٣)</sup> ، بل ترتسم فيها صورة الوجود بعد أن كان لها إمكان الوجود . فالإمكان لجميع الممكنات كالمادة لها ، والوجود كالصورة . وواجب الوجود برىء عن طبيعة الإمكان والعدم اللذين هما منبعا الشر<sup>(٤)</sup> ،

قال المصارع : التناقض الثانى قال : هو مبدأ لكل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له . وهذا يشعر بأنه أبداع ثم عقل وقال بعده : علمه وعقله فعلى لا انفعالى ، وهذا يشعر بأنه عقل ثم أبداع .

أقول : كونه مبدأ للأشياء الذى<sup>(٥)</sup> هو إضافة ما لليلة إلى معلولاتها ، ليس هو اعتبار صدور الأشياء عنه الذى هو إضافة المعلول إلى علته . والمبدئية مستلزمة<sup>(٦)</sup> للصدور . ولا يكون<sup>(٧)</sup> الشيء مستلزماً لنفسه . وتعقل مبدئية الأشياء يقتضى تعقله للأشياء . فان العلم بالعية حسب العلم بالمعلول ، وتعقله للأشياء واقتضائه<sup>(٨)</sup> لوجود الأشياء ، وهو علمه<sup>(٩)</sup> الفعلى . وليس معنى الإبداع الا اقتضاء<sup>(١٠)</sup> وجود المبدعات . فلا عقله إلا<sup>(١١)</sup> إبداعه فى [١٣٤] الحقيقة ، وإن كان الاعتبار مختلفا<sup>(١٢)</sup> . وليس للعقل تراخ عن الابداع ولا بالعكس . والاعتبارات انما لزم من مقايسته بغيره ، وتكثرها لا يقتضى تكثرها فى الذات . فظهر أن توهم التناقض غلط .

قال : التناقض الثالث : قوله : هو مبدأ كل موجود<sup>(١٣)</sup> ، فيعقل<sup>(١٤)</sup> من

- 
- |                                     |                     |
|-------------------------------------|---------------------|
| (١) فكان يعلمه .                    | (٢) د : أفعال .     |
| (٣) د : ومعلولاته .                 | (٤) د : الشيء .     |
| (٥) أ ، ر : التى .                  | (٦) أ : متلزمه .    |
| (٧) أ : لا يكون ، ر : ولا لا يكون . | (٨) د : واقتضاءه .  |
| (٩) د : علم .                       | (١٠) د : الاقتصاد . |
| (١١) د : غير .                      | (١٢) أ : - مختلفا . |
| (١٣) أ ، ر : وجود .                 | (١٤) د : فيفعل .    |



ذاته ما هو مبدأ له<sup>(١)</sup> . وقوله : يعقل ذاته بما يعتبر له أن له هوية مجردة فقد فسر العقل بالإبداع ، وهو أمر أيجابي . وفسر العقل بالتجريد فى موضع ، [ آخر ] وهو أمر سلبي ، وهذا تهافت .

أقول: ليس التجريد الا نقض ما عدا الذات ، وليس هو سلب الذات بل سلب ما عدا الذات . والإبداع هو اقتضاء الذات لغيره . وكأنه يقول : عقل<sup>(٢)</sup> ذاته المجردة عن غيره التى هى المبدأ للكل هو ابداعه للكل ، وليس فيه تهافت ولا تناقض . وانما التهافت فيما ذكر أولا أن قوله هو<sup>(٣)</sup> مبدأ كل موجود . فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، يشعر بأنه أبداع ثم عقل . وقال هنا : هو فسر العقل بالإبداع . فان كان بينهما تراخ ، فكيف جعل الإبداع لغيره<sup>(٤)</sup> ؟ وإن كان هو لغيره ، فلا بد أن يكون هو هو . فكيف يشعر بأنه متأخر عن تفسيره الذى [ ١٣٥ ] هو هو ؟

ثم إن المصارع اشتغل بالنقض والإلزام بزعمه ، فقال " وأما النقض والالزام عليه أقول : نصصت<sup>(٥)</sup> على اعتبارات ثلاثة فى ذات واجب الوجود ، وفسرت كل اعتبار بمعنى صحيح لا يفهم أحدها من الآخر ، وذلك تثليث صريح ، تعالى الله عن أن يكون ثالث ثلاثة<sup>(٦)</sup> . وليس هذا تشنيعا ، بل الزام التكثر فى ذاته من حيث الاعتبار ، والاعتبار كما لزم النصارى من حيث الأقسام والأقنوم .

أقول : قوله : نصصت<sup>(٧)</sup> على اعتبارات ثلاث<sup>(٨)</sup> فى ذات واجب الوجود افتراء وبهتان على<sup>(٩)</sup> ابن سينا ، يريد به الزام التكثر فى ذاته . فان ابن سينا نص على اعتبارات ولم يقل انه فى واجب الوجود . والاعتبار مشتق من العبور ، والمراد به أخذ الشيء بالقياس إلى شيء<sup>(١٠)</sup> آخر . وذلك الأخذ لا

(٢) د : عقول . ولعلها : تعقل .

(١) د : - له .

(٣) د : - المبدأ للكل ... قوله هو .

(٤) د : تفسيره !!

(٦) د : - ثلاثة .

(٧) د : نصفت .

(٥) د : نصفت .

(٩) د : - على .

(١٠) د : - شيء .

(٨) د : + فى ذلك .

يكون إلا أمراً عَرَضِيّاً خارجاً عن الذات . فأخذ الاعتبارات<sup>(١)</sup> المذكورة ههنا هو قوله فيما هو مجرد ، وذلك أخذه بالقياس إلى الصور والاعراض الماديات من حيث هو منقوص عنها وعن لواحقها بخلاف الصورة والاعراض .

وثانيها ، قوله : وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته ، وذلك أخذه بالقياس إلى الصور والاعراض<sup>(٢)</sup> المذكورة التي تكون<sup>(٣)</sup> بغيرها ، وهو المادة . وهوية<sup>(٤)</sup> الواجب ليست بشيء غير ذاته وحقيقته [١٣٦] .

وثالثها قوله : وبما يعتبر أن ذاته هويته<sup>(٥)</sup> مجردة ، وذلك أخذه بالقياس أيضاً إليها فإن ذاتها ليست لها حقائق مجردة بخلافها . فهذه الاعتبارات هي أخذ هوية الواجب من حيث عدم تعلقها في هويتها بغيرها ، ومن حيث أن تلك الهوية ليست لغيرها ، فإن<sup>(٦)</sup> تلك الهوية تكون لها تلك الهوية . والذات في الكل ذات واحدة ، والاعتبارات لواحق خارجة عن تلك الذات . وأما النصارى<sup>(٧)</sup> فيجعلون مجموع ثلاث صفات هي : أقنوم الآب وأقنوم الإبن وأقنوم روح القدس الها واحداً . كما<sup>(٨)</sup> تجعل الأشعرية مجموع ذات وصفات قديمة إلهاً واحداً .

قال : ولا يغنيه اعتذار عن كثرة الإعتبارات<sup>(٩)</sup> ، بأن ذلك لا يوجب إثنتين في الذات ، لأن ما به صح إعتذاره حتى نفى الإثنتين ، وهو أن يحصل الأمرين بذاته له ماهية مجردة وهي ذاته ، وأن ماهيته المجردة له ترفع ما به كثرة الاعتبارات في ذاته . فما له<sup>(١٠)</sup> وصفها<sup>(١١)</sup> ثلاث إعتبارات ، ثم رفعها بهذا

(١) د - : فأخذ الاعتبارات ويمكن أن تقرأ : فأخذ الاعتبارات .

(٢) د - : وثانيها قوله ... والاعراض . (٣) د - : تكون .

(٤) في الاصل : وهويته . (٥) د : هوية .

(٦) ١ ، د : وأن . (٧) ١ : المصارع .

(٨) د - : كما .

(٩) في النسخة د : كثيرة الاعتبارات ، وفي أ ، د : كثرة الاعتبار .

(١٠) د : فما باله . (١١) د : وضعها .

التفسير ، كالنصارى يضعون التثليث فى الأقانيم ويرفعونه بالتوحيد فى الجهرية .

فيقولون : واحد بالجهرية ثلاثة بالأقنومية ؟

أقول : إنه أورد ثلاث إعتبارات<sup>(١)</sup> وصفات [١٣٧] اعتبارية وهى كونه عقلا وعاقلا ومعقولا ، فكذاك بين الإعتبارات ثم بين أنها لا تقتضى كثرة فى الذات . يعنى أنه لا يقول إن الذات مع الإعتبارات جميعا<sup>(٢)</sup> هى واجب الوجود كما قالت النصارى إن جميع الأقانيم الثلاث ذات واحدة . وقالت الأشعرية إن الذات واحدة والصفات ثمانية والمجموع اله .

وابن سينا يجوز إعتبارات وسلوبا لا نهاية لها بمقتضى صفات كلها خارجة عن الذات . فإذاً الفرق ظاهر .

قال : وما زاد ابن سينا فى البيان إلا إشكالا على اشكال فانه أدرج لفظ الماهية فيه ، فأوهم أن له وجودا وماهية أوجب أن تكون مجردة لذاتها ، وتجردها تعقلها ، وتعقلها إبداعها . فإن كان الوجود والماهية<sup>(٣)</sup> والتجريد والعقل<sup>(٤)</sup> والإبداع عبارات ترادفه فليقم بعضها مقام البعض حتى يقال إن التجريد تعقل والتعقل إبداع<sup>(٥)</sup> . وإن كانت العبارات<sup>(٦)</sup> متباينة ، فلتدل كل عبارة على معنى لا تدل عليه العبارة الأخرى ، وذلك تكثر .

أقول : الذات واحدة والاعتبارات مختلفة ، والتكثر ليس<sup>(٧)</sup> فى الذات ، بل فى الاشياء الخارجة من الذات التى تكون الاعتبارات [١٣٨] بحسبها . وأنت تقول : والله الأسماء الحسنى مسماها واحد<sup>(٨)</sup> ، ولا يقوم بعضها مقام بعض ، لاختلاف مدلولاتها ، ولا توجب كثرتها تكثر الذات .

(١) د : - اعتبارات و ... د : جميعها .

(٢) د : الوجود الماهية . د : (٤) والتعقل .

(٥) د : مكرر من : والعقل والإبداع ... حتى : والتعقل إبداع وتضيف هذه النسخة :

والتجريد إبداع . (٦) مكرر فى د : العبارات .

(٧) د : - ليس . (٨) د : واحدا . ولعلها قرأ : فسمها واحدا .

قال المصارع : وأقول<sup>(١)</sup> : من رأى أنت مطالب من جهة بعض أصحابك  
بإثبات كون<sup>(٢)</sup> الواجب عاقلا ومعلوما<sup>(٣)</sup> معقولا ، وما شرعت في البرهان عليه<sup>(٤)</sup>  
الا بقولك هو معقول الماهية ، فان طبيعته الوجود وأقسامه لا تمنع أن تعقل .  
وهذه مصادرة على المطلوب . فان النزاع واقع فيه والخلاف<sup>(٥)</sup> قائم عليه .

أقول : يريد بعض أصحابك قديما الفلاسفة الذين حكى عنهم ما مر .  
والبرهان عليه أن الموجود إن إمتنع لذاته أن يعقل فلم يكن أن يعقل موجودا ،  
لكن بعض الموجودات معقول . فالوجود لم يمتنع لذاته أن يعقل . ولما<sup>(٦)</sup> حققت  
ماهية الادراك ، وجدت أنها تكون لحصول صورة ما ، أو مع حصول صورة  
ما<sup>(٧)</sup> ، يوجد عند شيء أو عند آلة لذلك الشيء على وجه خاص بيئوه<sup>(٨)</sup> .  
فسموا هذه الحالة بالادراك ، وذلك الشيء بالمدرک ، وذات تلك الصورة  
بالمدرک . ووجود الصورة إما نفس ما هو متحقق في نفس الأمر ، وإما صورة  
مساوية لها . وأيضا إما صورة مكتتفة [١٣٩] بالعوارض المادية ، أو مجردة  
عنها . والمدرک إما ذاتا بغير آلة وإما ذاتا مدرک بالآلة . وسموا الصورة المجردة  
بالمعقول ، سواء كانت الصورة نفس المدرک أو صورتها ، ويدركها من غير آلة  
بالعقل<sup>(٩)</sup> . والعقل<sup>(١٠)</sup> والصورة المكتتفة بالعوارض ، محسوسة أو متخيلة أو  
موهومة ، ويدركها بالحاس<sup>(١١)</sup> أو المتخيل أو المتوهم ، وهو نفس ، وإنما يجردها  
العقل . ولما كان وجود الواجب مجرّدا ، حكم عليه بأنه معقول .

فهذا البرهان مذكور في كتبهم . فان لم يقف عليه المصارع ، فذاك اليه .

وأما قوله : هذه مصادرة على المطلوب ، فليس بشيء ، لان المطلوب هو

- 
- |                                |                       |
|--------------------------------|-----------------------|
| (١) د : - وأقول .              | (٢) د : + وأقول .     |
| (٣) أ : معلوما .               | (٤) د : فعليه .       |
| (٥) د : - فيه والخلاف .        | (٦) د : لكن ولما .    |
| (٧) د : - أو مع حصول صورة ما . | (٨) د : بثبوته .      |
| (٩) د : بالعقل .               | (١٠) أ ، ر : والعقل . |
| (١١) د : بالحواس .             |                       |

كون الواجب معقولا . والدليل عليه كون الموجود معقولا . ولم يتمسك فى كون الموجود معقولا بكون الواجب معقولا فلم تكن مصادرة . ولعله فهم من معنى المصادرة على المطلوب غير ما أشار إليه المنطقيون . فانى وجدت جميع المواضع التى ادعى فيها المصادرة لم تكن فيها<sup>(١)</sup> مقدمة مطلوب هى<sup>(٢)</sup> فى المطلوب أو مبنيا على المطلوب .

قال : أولئك الأصحاب يمنعون أن يُعقل وأن يَعقل ، فان التعقل ارتسام العقل بصورة المعقول [ ١٤٠ ] فتعالى الحق أن يكون ذا صورة فَيُعقل سواء كانت الصورة جسمانية أو ماهية غير جسمانية . وتعالى الله أن يُعقل<sup>(٣)</sup> حتى يكون هو صورة ، بل يكون هو فوق أن يُعلم وَيَعلم .

أنت ابتدأت البرهان بأن يُعلم حتى تثبت أن يعلم ، وهم ناقشوك فى الأظهر ، فكيف تستدل عليهم بالأخص على الأظهر ؟ .

أقول : ما عليه من منع غيره فيما قام له برهان عليه . وأما قوله : يَنازعهم أن التعقل<sup>(٤)</sup> ارتسامُ العقل بصورة المعقول ، فتعالى الحق أن يكون ذا صورة فَيُعقل ، فليس بشيء ، لان المراد بالصورة الهوية الحقيقية . ولو لم يكن للحق هوية ، لم يمكن<sup>(٥)</sup> أن يطلق عليه لفظ هو<sup>(٦)</sup> ولو لم تكن له حقيقة ، لم يمكن<sup>(٧)</sup> أن يطلق عليه الحق .

وقوله : وتعالى<sup>(٨)</sup> أن يُعقل حتى يكون هو ذو صورة أيضا ، ليس بخسار اذا كانت الصور<sup>(٩)</sup> غيره فاذا اعتبر مع غيره يكون هو وغيره ، ولا يضر ذلك فى توحيده . وابن سينا لم يستدل بالأخفى على الأظهر ، لأنه أقام البرهان

- 
- |                      |                       |
|----------------------|-----------------------|
| (١) د : - فيها .     | (٢) د : - هى .        |
| (٣) د : أن لا يعقل . | (٤) د : العقل .       |
| (٥) د : يكن .        | (٦) د : وهو .         |
| (٧) د : يكن .        | (٨) د : وقوله تعالى . |
| (٩) د : الصورة .     |                       |

على أن كل موجود فله لذاته يمكن<sup>(١)</sup> أن يعقل . والحكم العام أظهر من الحكم الخاص .

ثم استدل بمعقوليته على عاقلية يكون هويته له . ولا شك أن تعقل هذا أدق من الأول . ثم قال : ثم دع كلامهم خلف قافٍ ، وارجع إلى ما هو شافٍ كافٍ .

أقول : ما أبرد هذا السجع الخالي عن الفائدة ، وإنما يردد<sup>(٢)</sup> أمثاله عن عادته الاستفادة من صناعة التذكير ، فانهم يكثرون من الأسجاع<sup>(٣)</sup> . وقد قيل : من كثر كلامه كثر سقطه<sup>(٤)</sup> [١٤١] . قال : إنك أخذت الوجود بالعموم والتواطؤ موضوعا ، وحكمت عليه حكما عاما محمولا . فمن قال إن الوجود يطلق على واجب الوجود<sup>(٥)</sup> وعلى غيره بالاشتراك أو بالتشكيك ، الذي هو في حكم الاشتراك ، لا يسلم عموم هذا الحكم . وهذا<sup>(٦)</sup> كمن حكم على العين بأنها باصرة ، لا يسلم له تعميم هذا الحكم في قرص الشمس .

أقول : لما لم يفهم الرجل معنى التشكيك ، جعله بائه<sup>(٧)</sup> في حكم التواطؤ ، وألزم منه التركيب ، وتارة في حكم الاشتراك في منعه الحمل<sup>(٨)</sup> على ما تحته بما حمل<sup>(٩)</sup> عليه .

وأما كون الوجود مشتركا ، فمذهبه ومذهب الاشاعرة والنفاة من المتكلمين وذلك لا يكون حجة على ابن سينا ، ولم<sup>(١٠)</sup> يقم له ولا لهم برهان عليه .

قال : وأنت وإن اعتقدت<sup>(١١)</sup> في الوجود نوع عموم ، فقد أخرجته في حق

(١) ا ، د : ممكن .

(٢) د : يورد .

(٣) د : السجع .

(٤) د : نقطة .

(٥) د : - يطلق على واجب الوجود .

(٦) ا ، ر : - هذا . وقد أضفنا الواو من عندنا .

(٧) د : فانه .

(٨) د : يحمل .

(٩) د : جهل .

(١٠) د : ولا .

(١١) في الاصل : أعتقد .

واجب الوجود عن سائر الموجودات إخراجاً أبعد تبايناً من العين وقرص الشمس ، فما أنكرت أن هذا الحكم لا<sup>(١)</sup> يعم عموم سائر الموجودات .

أقول : إنه لم يجعل [١٤٢] فى الوجود العام هذا البعد ، انما جعل فى أقسامه . وذلك أن البعد يكون بين اثنين<sup>(٢)</sup> ، ولا يعقل فى شيء واحد بعدد تباعد الأقسام ، لا يقتضى منع حمل ما يحمل على المشترك عليها .

قال : وشيء آخر : وهو<sup>(٣)</sup> أنك انتصبت لاثبات أن يعقل ، وتصديت لبيان أنه لا يمتنع أن يعقل ، وإذ<sup>(٤)</sup> لا يمتنع ، لا يجب إن يعقل ما لم يفرق<sup>(٥)</sup> به دليل آخر .

أقول : يكفى فيه افتراق مقدمة أخرى ، وهو أن كل ما أمكن فى واجب الوجود وجب ؛ لأن خروج<sup>(٦)</sup> ما أمكن إلى الفعل<sup>(٧)</sup> ليس بمحال ، وهو تأثر ما فى الخارج مما يخرج من القوة إلى الفعل<sup>(٨)</sup> . لأن الشيء بذاته يستحيل أن يخرج من القوة إلى الفعل<sup>(٩)</sup> ، وتأثر الواجب من غيره محال . وهذا البيان قد فرغ عنه .

قال : وإذا وجب<sup>(١٠)</sup> أن يعقل ، لا يلزمه<sup>(١١)</sup> منه أن يعقل<sup>(١٢)</sup> ، فلا بد من الدليل الآخر ، وما سمعنا منك دليلاً إلا قواك : وإنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت فى المادة .

قيل : وليس العارض مقصوراً على الكون فى المادة ، بل ربما<sup>(١٣)</sup> يكون عارض<sup>(١٤)</sup> آخر .

- 
- |                                 |                   |
|---------------------------------|-------------------|
| (١) د : + من الباصرة .          | (٢) د : شيتين .   |
| (٣) د : - وهو .                 | (٤) أ ، ر : وإذ . |
| (٥) لعلها يقرب به أو يعترف به . | (٦) د : خرج .     |
| (٧) د : العقل .                 | (٨) د : العقل .   |
| (٩) د : العقل .                 | (١٠) د : واجب .   |
| (١١) د : يلزم .                 | (١٢) د : - يعقل . |
| (١٣) د : انما .                 | (١٤) د : - آخر .  |

أقول : هذه المطالبة بالدليل تليق بالمقام الاول أيضا [١٤٢] دون الثاني . وقد ذكرنا فيما مر أن أثبات<sup>(١)</sup> التعدد والتشخص للمعنى المعقول الواحد هي المادة ولواحقها من الزمان والمكان ، الموجبة لتغير ذلك المعنى المعقول عن<sup>(٢)</sup> أن يكون معقولا ، ومن<sup>(٣)</sup> أن يمكن أن يُحدَّ أو يرسم أو يقام عليه برهان أو لا يدرك الا بآله مناسبة لها مثل حس أو خيال أو وهم ، والعوارض التي لا تجعل المعنى متكررا ولا متغيرا ، تخرجها عن<sup>(٤)</sup> المعقولة . فان المعاني المعقولة المؤلفة<sup>(٥)</sup> المجتمعة من معانٍ أخر ، معقولة . اذ كان هكذا انحصرت الموانع عن المعقولة في الكون في المادة والانكشاف بعوارضها<sup>(٦)</sup> المذكورة . وهذا<sup>(٧)</sup> مما لا يصل تفتن أمثال المصارع اليه ، لانه لا يأتى البيت<sup>(٨)</sup> من بابه بل بآتيه من ورائه .

قال : وكما أن المحسوس يرتسم<sup>(٩)</sup> في العقل من حيث هو محسوس ، أى في مادة ، كذلك المعقول لا يرتسم في الحس من حيث هو معقول ، أى<sup>(١٠)</sup> لا في مادة . فمعن يتعالى<sup>(١١)</sup> جلالة عن الارتسام بشيء ، يتعالى<sup>(١٢)</sup> أيضا عن ارتسام شيء فيه .

أقول : أما الحكم بأن المحسوس لا يرتسم في العقل ولا المعقول في الحس ، فصحيح . وأما ما أورده<sup>(١٣)</sup> في موضع النتيجة فليس بنتيجة لذلك ، وإنما هو تمثيل خطابي غير مسلم أورده في موضع ايراد النقض على [١٤٤] من يقول : ليس المانع لكون الشيء معقولا<sup>(١٤)</sup> غير المادة .

- 
- |                        |                                    |
|------------------------|------------------------------------|
| (١) د : الأسباب .      | (٢) د : - عن .                     |
| (٣) د : وعن .          | (٤) د : - عن .                     |
| (٥) د : + اذن .        | (٦) في الاصل : والاساق بعوارضها !! |
| (٧) د : هذا .          | (٨) د : في البحث .                 |
| (٩) لعلها : لا يرتسم . | (١٠) د : - أى .                    |
| (١١) د : ويتعالى .     | (١٢) د : ويتعالى .                 |
| (١٣) د : - ما .        | (١٤) د : + لا .                    |



قال : كما لا يدرك الشيء لشدة خفائه<sup>(١)</sup> ، كذلك لا يدرك لشدة ظهوره .  
أقول : إن أراد بالادراك الحس فمسلّم<sup>(٢)</sup> ، والا فهم<sup>(٣)</sup> . فلم يكن المانع  
هو المادة أو علائق<sup>(٤)</sup> المادة ، فبطل قوله إن طبيعة الوجود بما هي طبيعة  
الوجود ، لا يمتنع عليها أن تعقل ، وبطل حصر الموانع في المادة وعلائقها ،  
وعاد الطلب جذعا ، والدست قائم بينك وبين أصحابك إلى أن تصل إلى الكلى  
والجزئى .

أقول : بأى نقض أوردت عليه أن المانع ليس هو المادة وتوابعها فقط حتى  
أوردت هذه النتيجة ؟ ومن أى دليل أوردت بطلان كون طبيعة الوجود ممكنة  
التعقل ؟ وهب أنك أوردت نقضا ، فلم ترد بذلك إيراد مانع آخر ينضاف إلى  
المادة فلا يبطل به كون طبيعة الوجود ممكنة التعقل ؟ وإذا أقيم البرهان الذى  
أشرنا إليه ، لا ينبغى للطلب إليه وجه أصلا ، ولم يبق للطالب<sup>(٥)</sup> دست فإلى<sup>(٦)</sup>  
حديث الكلى والجزئى .

قال : وربما يتمسك أولئك القوم [١٤٥] بأن قالوا : لو كان لاعلم يخلو  
من أحد أمرين ، إما أن يكون كليا أو جزئيا .<sup>(٧)</sup> ولو كان كليا ، لما تصور أن  
يكون فعليا . فان المتكون بالكلى يجب أن يكون كليا ، كما أن المتكون بالعلم  
الجزئى يجب أن يكون جزئيا . ولا كلى فى الاعيان ألبتة . فما به حدث لم  
يحدث على الوجه الذى أحدث<sup>(٨)</sup> به ، وما أحدث به لم يكن على الوجه الذى  
حدث . وإن كان علمه جزئيا ، وجب أن يتغير بتغير المعلوم ، فان العلم بأن  
سيقدم<sup>(٩)</sup> زيد ، لا يبقى<sup>(١٠)</sup> مع العلم بأن قديم . هذا<sup>(١١)</sup> الجواب عن هذا الشك .

(١) فى الاصل خفاء . (٢) أ : فسلم .

(٣) د فم ، وفى الاصل : يسون . هكذا ولعله يقصد : إن أراد بالادراك الحسى فسلم ما لا

يفهم . (٤) د : عقلايق !! (٥) د : الطالب

(٦) ١ ، ر : جان . وقد تقرأ فى النسخة ر : فإلى وهذا ما اثبتناه فى المتن .

(٧) د : - يتمسك أولئك ..... كليا أو جزئيا و .

(٨) د : حدث . (٩) فى الاصل : مقدم .

(١٠) د : + : مع يبقى . (١١) د : فما .

أقول : أراد<sup>(١)</sup> بأولئك القوم قدماء الفلاسفة ، فاحتال ببنائهم حيلةً أخرى ، وذلك أن المصارع لا يذكر من حيل<sup>(٢)</sup> المصارعة كالشعرية وغيرها .

وجوابه أن علمه يكون<sup>(٣)</sup> كلياً ويكون جزئياً ولا منافاة بينهما ، إذ هو عالم بكل ما يصح أن يعلم .

وقوله : لو كان كلياً<sup>(٤)</sup> ، لما تصور أن يكون فعلياً ، لأن الصادر عنه يكون كلياً . ولا كلى فى الأعيان بناء على قواعده الباطلة . فإن الكلى الطبيعى موجود قبل الكثرة وبعدها .

وقوله : وإن كان علمه جزئياً ، وجب أن يتغير بتغير المعلوم أيضاً ، مستدرك . فانه<sup>(٥)</sup> ليس كل جزئى متغيراً . فان العقل [١٤٦] الأول جزئى ، وليس بمتغير . والجزئى الذى يتغير هو الجزئى الزمانى من حيث هو زمانى ، وليس هو ما يصدر عنه تعالى بغير واسطة ، إنما يصدر عنه بوسائط ، وعلمه به يكون جارياً مجرى وجوده عنه ، فان العلم بوجود العلة يقتضى وجود معلولاتها<sup>(٦)</sup> ، وهلم جرا إلى المعلولات الأخيرة .

قال : ونحن نقول : قولك بأن الأول بما هو مجرد عن المادة عقل ، فالتجريد عن المادة كلىة كالتنزيه عن الجسمية . وكالتقديس عن سمات الجواهر والأعراض ، فلم قلت إنه اذا لم يكن فى مادة وجب أن يكون عقلاً أى علماً وعالماً . وهذا لأن التجريد عن المادة صفة سلبية ، وسلبُ المادة عن الشيء لم<sup>(٧)</sup> أوجب كونه علماً أو<sup>(٨)</sup> عالماً أى عقلاً<sup>(٩)</sup> وعاقلاً ، وهو كسلب ما لا يليق بجلاله ، لم يوجب ولا يوجب كونه عالماً<sup>(١٠)</sup> ، أسباب كونه علة لها .

- 
- |                   |                                   |
|-------------------|-----------------------------------|
| (١) د : أفاد .    | (٢) د : - بينائهم ..... من حيل .  |
| (٣) د : - يكون .  | (٤) د : - كلياً .                 |
| (٥) د : فان .     | (٦) مكرر : يقتضى وجود معلولاتها . |
| (٧) د : ثم .      | (٨) د : و .                       |
| (٩) د : عقله أو . | (١٠) د : - ولا يوجب كونه عالماً . |

أقول : قد ثبت في الأول أنه تعالى لا يجوز أن يكون فيه شيء بالقوه . وقد ثبت أنه وجود محض . فإذا انضاف إليه التجريد عن المادة<sup>(١)</sup> ، أوجب كونه عقلا ، وباقي كلامه بغير فائدة .

قال : ثم يقول : [١٤٧] أثبت اعتبارات في الواجب بذاته من كونه عقلا وعاقلا ومعقولا ، وأثبت اعتبارات في العقل الأول من كونه ممكنا بذاته واجبا بغيره ، وهو أيضا عقل محض لأنه مجرد عن المادة . وعقل ومعقول لذاته ، لأن عقليته<sup>(٢)</sup> له ذاتية ، وماهيته له لا<sup>(٣)</sup> من غيره<sup>(٤)</sup> . والذي اكتسب من غيره وجوده<sup>(٥)</sup> لا ماهيته . فان كانت تلك الاعتبار لا توجب كثرة في ذات الوجود ، فلم أوجب الكثرة في ذات العقل الأول والسلب كالسلب والاضافة كالاضافة ؟ وإن أوجب الكثرة في ذات العقل الأول<sup>(٦)</sup> ، فلتوجب في ذات واجب الوجود . ويلزم على ذلك أن تضاف الأعيان الكثيرة إلى واجب الوجود ابدعا واختراعا ، ولا يوجب صدورها عنه كثرة ما<sup>(٧)</sup> ، إذ لا يضاف إلى العقل الأول<sup>(٨)</sup> كما لا يضاف إلى واجب الوجود . وهذا مما لا جواب له قطعاً .

أقول : كان المصارع يوسوس في بعض الأوقات ، وهذا قد ذكره غير مرة في باب كيفية صدور الأشياء من الاول تعالى ، وليس له تعلق بمسأله العالمية ، فكرره ههنا<sup>(٩)</sup> من غير فائدة . وقد ذكرنا له جوابا في كل موضع أورده ، فلا وجه لاعادته<sup>(١٠)</sup> .

قال : وأما قوله : وهو مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته [١٤٨] ما هو

---

(١) د : - انه تعالى لا يجوز . . . التجريد عن الماده . وتضيف هذه النسخه : من كونه ممكنا بذاته واجبا بغيره ، وهو أيضا عقل محض لانه مجرد عن الماده .

(٢) د : عقله . (٣) د : لا .

(٤) د : + وجوده لا من غيره . (٥) د : - من غيره وجوده .

(٦) د : - والسلب كالسلب . . . العقل الاول . (٧) د : - ما .

(٨) د : - الاول . (٩) د : تنبيهها .

(١٠) د : لاعاد .

مبدأ له . فالسؤال عليه : أنه عقل ثم أبدع ، أم أبدع ثم عقل أم عقل وأبدع<sup>(١)</sup> معا ، أو كان عقله إبداعا وإبداعه عقلا ؟

فإن قال : عقلٌ ثم أبدع ، لزم أن يكون المبدع<sup>(٢)</sup> شيئا أو تقدير شيء حتى يبدعه ، وتعالى عن<sup>(٣)</sup> أن يكون معه شيء أو تقدير شيء .

وإن قال : أبدع ثم عقل ، لزم أن يكون عقله انفعاليا لا فعليا .

وإن قال : عقل وأبدع معا ، فلم يبدع ما عقل ، ولم يعقل ما أبدع<sup>(٤)</sup> . وبطل قوله : فيعقل<sup>(٥)</sup> من ذاته ما هو مبدأ له .

أقول : بطلان<sup>(٦)</sup> هذه الأقسام لا يبطل قوله : يعقل<sup>(٧)</sup> من ذاته ما هو مبدأ له إذا كان الحق عند ابن سينا ما يقول<sup>(٨)</sup> المصارع . فقوله هنا : وبطل قوله ، باطل .

قال : وإن قال : عقله<sup>(٩)</sup> ابداعه ، وإبداعه عقله ، وهذا مذهب الرجل . فتلزم<sup>(١٠)</sup> عليه أشياء منها : أن العقل والإبداع ، وإن كانا مترادفين ، فليقل أبدع ذاته ، بمعنى أنه عقل ذاته .

أقول : ليس يجب من كون عقله إبداعه ، وإبداعه عقله ، كون الاسمين مترادفين . فإن الاسمين يشتملان على ذات مع الاعتبارين ، والعقل أعم من الإبداع ، فانه يعقل ذاته ويعقل غيره ولا يبدع الا [١٤٩] غيره .

قال : ومنها<sup>(١١)</sup> أن العقل قد يكون كليا وقد يكون جزئيا . فليقل<sup>(١٢)</sup> إن الإبداع قد يكون كليا وقد يكون جزئيا .

---

(١) د : - وأبدع .	(٢) ١ ، ر : المبدأ	(٣) د : - عن .
(٤) د : ابداع .	(٥) د : فيقل .	(٦) د : + لان .
(٧) د : تعالى .	(٨) د : سيقول .	
(٩) د : عقله .	(١٠) ١ : فتكون .	
(١١) والمقصود هنا الالتزامات .	(١٢) د : فليقل .	

أقول : العقل بمعنى المعقول قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً، وأما : العقل بالمعنى المطلق على الأول ، لا ينقسم بالكلية والجزئى . وهذا الغلط من باب اشتراك الاسم .

قال : ومنها : أنه يبطل قوله انه مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، فان تقديره يكون يعقل كل موجود ، فيعقل ما هو فاعل له ، وهذا تهافت .

ومنها : أنه يبطل<sup>(١)</sup> قوله : إنه يعقل الموجودات التامة بأعيانها والكائنة الفاسدة بأنواعها ، ويتوسط ذلك أشخاصها . فان الأنواع<sup>(٢)</sup> والأشخاص تبعد ، وأما الأنواع فتعقل ولا تبعد<sup>(٣)</sup> . فلو كان العقل والإبداع مترادفين بحيث يقوم أحدهما مقام الآخر ، لأبدعت الأنواع من حيث هي أنواع على الوجه الكلى<sup>(٤)</sup> كما عقلت على وجه كلى . وليس هذا مذهب الرجل .

أقول : أما<sup>(٥)</sup> قوله : الأنواع لا تبعد ، يقتضى<sup>(٦)</sup> إما كون الأنواع أعداماً أو كونها واجبا بنواتها ، أو كونها<sup>(٧)</sup> كائنات فاسدات [١٥٠] ، فان ما لا يبدع يكون أحد<sup>(٨)</sup> هذه الأقسام .

وأما قوله : ليس ذلك مذهب الرجل ، فافتراء محض . فانه يقول يبدع<sup>(٩)</sup> الأنواع من حيث هي كليات معقولة فى العقل ، ومن حيث هي طبائع فى الأعيان فى خارج العقل .

قال : ثم قال ، يعنى ابن سينا : ولا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات

مع تغيرها .

(١) أ ، ر بطل . (٢) د . أنواع .

(٣) واضح أن ثمة خطأ هنا حيث يذكر أن الانواع تبعد فى البدايه لكنه عاد وقال انها تعقل ولا تبعد ... والمعنى الذى يستخلص من ذلك هو أن للنوع وجوداً ذهنياً فحسب أما الاشخاص فلها وجودها العينى .

(٤) د : على وجه . (٥) د : وأما .

(٦) أ : يقتض . (٧) د : - أو كونها .

(٨) د : + يكون . (٩) ر : مبدع .

أقول انما ذلك لأن<sup>(١)</sup> المتغيرات ، من حيث هي متغيرة ، ليست بمعقولة .  
وقد اعترف المصارع بأن ما لا يكون معقولا ، لا يدرك<sup>(٢)</sup> بالعقل .

ثم قال : اذا جاز أن يكون مبدءا للموجودات التامة<sup>(٣)</sup> بأعيانها ولم  
يتكرر<sup>(٤)</sup> بتكررها ، جاز أن يكون عاقلا للمتغيرات ولا يتغير بتغيرها .

أقول : صدق ، ولكن المتغيرات المعقولة لا تتغير . فلا يلزم من تغيرها  
تغير عاقلها<sup>(٥)</sup> . وأما المتغيرات فليست معقولة ، فكيف تُعقل ؟

قال : على أن<sup>(٦)</sup> مذهب الرجل يخالف ما ذكرناه . فانه ليس مبدءا  
للموجودات الثابتة بأعيانها معا الا بتوسط العقل الاول [١٥١] . فهو مبدءا لشيء  
واحد ، وعاقلا لشيء واحد ، ويتوسط مبدءا<sup>(٧)</sup> وعاقلا للموجودات الثابتة بأعيانها  
والأنواع والأشخاص . كذلك فانه يعقل الأنواع ويتوسط العقل<sup>(٨)</sup> الأشخاص .  
فنسبة<sup>(٩)</sup> الموجودات التامة التي هي المفارقات الى العقل الأول كنسبة  
الأشخاص إلى الأنواع ، إلا أن النوع لا يمكن أن يوجب بنوعيته ثم توجد  
الأشخاص ، ويمكن أن يعقل<sup>(١٠)</sup> العقل بنوعيته ثم يعقل الاشخاص ، وهذا فرق  
ظاهر بين<sup>(١١)</sup> الإبداع والتعقل .

أقول : لو كان<sup>(١٢)</sup> الرجل قال إنه مبدءا للموجودات معا ، عاقل لها معا ،  
لكان ما ذكره مخالفا لمذهبه ، لكنه قال هو مبدءا لكل . وذلك يحتمل أن يكون  
بلا واسطة ، ويحتمل أن يكون بوسائط ويحتمل<sup>(١٣)</sup> كليهما .

(١) د : إن . (٢) ر : يدرك .

(٣) د : الثاني وقد تقرأ الثابتة . (٤) د : - يتكرر .

(٥) د : - من تغيرها . ونجدها تقول : فلا يلزم تعلقها .

(٦) ا ، ر : - أن . (٧) د : مبدء .

(٨) د : تعقل . (٩) د : فيشبه .

(١٠) د : يوجد . (١١) د : من .

(١٢) د : كانت . (١٣) د : - أن يكون بلا واسطة . . . . . ويحتمل .

وأما قوله : نسبة المقارقات إلى العقل الأول كنسبة الأشخاص إلى<sup>(١)</sup> النوع ، فمن الخطايبات الشعرية . وأى نسبة هذا ؟ فإن العقل الأول لا يحمل على المقارقات ، والنوع يحمل على الأشخاص . والمقارقات محصورة والأشخاص غير محصورة ، وهذا من جملة هَوَساتِهِ .

وقوله : النوع لا يمكن أن يوجد بنوعيته ، قول باطل قد مر فسادهُ .

والفرق بين الابداع والعقل [١٥٢] ليس يعرف من ههنا ، بل قد مر بيانه .

وأما قوله : بل يعقل كل شئ على وجه كلى لا يعزب عنه شئ جزئى ، فإلأنه لما علم أن العلم بالجزئيات يتغير بتغير الجزئيات ، والعلم بالكليات الفاسدات كذلك<sup>(٢)</sup> ، تخلص من ذلك بالفرار إلى إثبات العلم بالكليات<sup>(٣)</sup> والجزئيات التى<sup>(٤)</sup> تندرج تحت الكليات ضرورةً وتبعاً<sup>(٥)</sup> . ومثال ذلك العلم<sup>(٦)</sup> بأن سيكون كسوف معين فى وقت مخصوص ، لا يكون علماً<sup>(٧)</sup> بالكائنات وقت الكسوف ولا بالذى مضى من الكسوف ، فلا بد وأن يتغير العلم بتغير المعلوم<sup>(٨)</sup> أو يكون علم آخر<sup>(٩)</sup> غير العلم الأول ، لكن العلم بأن<sup>(١٠)</sup> القمر اذا كان فى برج كذا والشمس فى مقابلته فى برج كذا مع سائر الأسباب التى توجب الكسوف ، فلا بد وأن يكون كسوف . فهذا علم<sup>(١١)</sup> كلى لا يتغير ، وهو قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الكسوف على وتيرة واحدة . فظن ابن سينا أنه يمثل هذا المثال يتخلص عن إلزامه<sup>(١٢)</sup> التغير ، ولا خلاص<sup>(١٣)</sup> ولأت حين مناص .

(١) د : وإلى .

(٢) ليس ثمة كليات فاسدات ذلك ان الفساد يقع على الجزئى لا على الكلى ويبدو أنه لم ينتبه

إلى أن ثمة فرقاً بين الكلى وبين الكل فنحن نوافق على أن الكل فاسد لكن الكلى باق ثابت .

(٣) د : الكائنات . (٤) د ، و : - التى . (٥) د : - و .

(٦) د : العالم . (٧) د : + عالماً .

(٨) د : العلم . (٩) د : - آخر .

(١٠) د : - بأن . (١١) د : على .

(١٢) د : - الكسوف وبعد الكسوف ... عن الزامه . (١٣) د : ولا خلاف .

أقول : المصارع لم ينتقل مذهب ابن سينا على وجهه ، لأنه لم لم يفهمه .  
فان مذهب ابن سينا : أن الحكم بأن ما مضى شيء والآن شيء وسيكون شيء  
لا يصلح أن يكون في زمان بعينه بغير عليه<sup>(١)</sup> الزمان ، فيكون بعضه ماضيا  
فانيا وبعضه بالقياس إليه حاضرا وبعضه لاحقا [١٥٣] أتيا إليه . وكل شيء  
زمانى يكون بالنسبة إليه على بعد مخصوص<sup>(٢)</sup> . وهذا كمن يكون في مكان  
بعينه ، فبعض الكائنات<sup>(٣)</sup> قد تكون قُدَّامه وبعضه خلفه وبعضه تحته .  
وكل شيء مكانى يكون منه على وضع بعينه لا يشاركه فيه<sup>(٤)</sup> غيره .

وأما<sup>(٥)</sup> من لم يكن زمانيا ولا مكانيا وكان مطلعا<sup>(٦)</sup> على جميع الزمانيات  
والمكانيات ، يعلم<sup>(٧)</sup> أن أى زمان يتقدم زمانا آخر وكـم البعد بينهما . وأنه  
بالقياس إلى زمانى ما<sup>(٨)</sup> ، لم يكن من الزمانيات ماض<sup>(٩)</sup> وكـم<sup>(١٠)</sup> حاضـر وكـم  
مستقبل وكذلك فى المكانيات يعلم أن كل مكانى أين يكون وكل مكانى آخر<sup>(١١)</sup>  
غيره يكون معه على أى وضع . والأول تعالى عن أن يكون زمانيا أو مكانيا<sup>(١٢)</sup> . ولما  
كان مبدءا للكل ، حصل فى علمه أن جميع الجزئيات الزمانية من الازل وإلى  
الابد<sup>(١٣)</sup> ، وجميع الموجودات المكانية من المحيط<sup>(١٤)</sup> إلى المركز كيف حالها  
ونسبتها إلى غيرها ، ووقت وقوعها وموضعها ، بحيث لا يعزب عن علمه مثقال  
ذرة فى السماء ولا فى الأرض ، ولا أنأ واحدا من الآتات التى لا نهاية لها ، ولا  
كسوف واحد من الكسوفات التى تقع بلا نهاية ولا غير ذلك . وهذا العلم لا  
يتغير بفوات<sup>(١٥)</sup> [١٥٤] شيء وحضور آخر فلا<sup>(١٦)</sup> تتغير نسبته<sup>(١٧)</sup> فى الوضع

- 
- |                       |                        |                     |
|-----------------------|------------------------|---------------------|
| (١) د : علة .         | (٢) د : خصوص .         | (٣) د : المكانيات . |
| (٤) د : فى .          | (٥) د : أما .          | (٦) د ، ر : مطلقا . |
| (٧) د : أن يعلم .     | (٨) د : + كم .         |                     |
| (٩) د : + و .         | (١٠) د : - و .         |                     |
| (١١) د : آخره .       | (١٢) د : ومكانيا .     |                     |
| (١٣) أ ، ر : والأبد . | (١٤) د : - من المحيط . |                     |
| (١٥) د : بفوات .      | (١٦) أ ، ر : ولا .     | (١٧) د : نسبة .     |



المكانى<sup>(١)</sup> فهذا هو المراد من العلم بالجزئيات على الوجه الكلى ، لا ما يذهب إليه المصارع<sup>(٢)</sup> من أن من عرف الانسان عرف زيدا وعمروا ، فان ذلك العلم لا يتعلق بزمان زيد ولا بمكانه ولا بنسبته إلى سائر الموجودات الزمانية أو المكانية<sup>(٣)</sup> . فهذا مذهب ابن سينا وغيره من الحكماء .

وأما نفى العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيره عنه تعالى<sup>(٤)</sup> فليس بسبب يرجع إليه تعالى ، لأن الجزئيات المتغيرة من حيث هى كذلك ، ليست بمعقولة وإنما هى محسوسة أو فى حكم المحسوسات من المتخيلات والمتوهمات . ونفى الاحساس عنه تعالى ، لايرجب نقصانا<sup>(٥)</sup> فى علمه ، ولذلك حكم بهذا النفى . وليستقم النظر كل من طالع هذا الكتاب فى كلام المصارع وفى مذهب ابن سينا حتى يعرف أنه هل يقدر على ايراد الزام على من لم يفهم كلامه ، وهل يستطيع أن يصارعه فى مآل هذه الدقائق ، ثم ليحكم<sup>(٦)</sup> بما يقتضيه عقله .

قال : فليقم المجلس العالى مخدومه النظر فى الازمات التى اوردها عليه<sup>(٧)</sup> والمطالبات التى الجمه<sup>(٨)</sup> بها . فليعلم أن جميع ما عول عليه مسلمات ومشهورات لا يقينيات ، والقضايا المشهورة لا تنتج اليقين [١٥٥] .

اقول : المشهورات ما يفهمه ويعترف به الجمهور ، وما اورده ابن سينا مما لا يفهمه المصارع مع دعواه العظمة<sup>(٩)</sup> فى العلوم العقلية ولا مخدومه<sup>(١٠)</sup> ،

(١) د : - المكانى . (٢) د : - فهذا هو .. اليه المصارع .

(٣) د : - ولا بنسبته إلى ... أو المكانيه .

(٤) د : - تعالى . (٥) د : نقصا .

(٦) د : يحكم . (٧) د : عليه فيها .

(٨) د : الجهة . (٩) أ ، ر : العظيمة .

(١٠) المعنى هنا غير مفهوم ، فهل تقرا : ولا مندوجه .. وقد يقصد أن أقوال ابن سينا

يصعب على المصارع وعلى سادته فهمها .

فكيف توهمه<sup>(١)</sup> العوام حتى يعترفوا به . وهذا الكلام لم يصدر منه<sup>(٢)</sup> إلا عن وقاحة<sup>(٣)</sup> لا غاية وراعا .

قال<sup>(٤)</sup> : توجهت عليك المطالبة بإثبات كونه تعالى عالما لا من طريق المتكلم ، فانه يستدل بالإحكام والإتقان في الجزئيات وأنت تقول إنه لا يعلم الجزئيات الا<sup>(٥)</sup> تبعا وضرورة وهو لا يصلح للاستدلال<sup>(٦)</sup> به ، فان من طبع خاتما منقوشا على شمعة وظهر فيها النقش لم يستدل بحسن النقش على علم الطابع ، فربما لا يكون عالما بالنقش بل النقش قد حصل منه ضرورة وتبعا للطبع والنقش . غير أن الطابع<sup>(٧)</sup> كان في مقام المطالبة من طريقتك<sup>(٨)</sup>

اقول : قد ضاهي كلامه كلام المتكلم حيث قال : الموجود بما موجود إما أن يعقله<sup>(٩)</sup> الأول تعالى ، أو يمتنع أن يعقله أو يمكن أن يعقله . كما قال المتكلم : كل ما يصح أن يعلم ، فاما أن يعلمه<sup>(١٠)</sup> ، أولا يعلم شيئا منه ، أو يعلم بعضه ولم يعلم بعضه ، ثم انهما بفساد<sup>(١١)</sup> القسمين اثبتا تعقله للجميع وعلمه بالكل [١٥٦] .

وقوله : وأنت لا تقول إنه<sup>(١٢)</sup> يعلم الجزئيات الا تبعا وضرورة<sup>(١٣)</sup> . . . إلى آخر كلامه من مثال الطابع وغيره ، دال على أن ما فهم من قول ابن سينا أنه يعلم الجزئيات على وجه كلى ما أشرت إليه .

وليت شعري أجميع ما فصله أرسطاطاليس من الإحكام والإتقان الموجودة في أعيان<sup>(١٤)</sup> الموجودات المفارقة والمادية

(٢) د : - منه .

(٤) د : + فاقول .

(٦) د : لا يصلح الاستدلال .

(٨) د : وطريقك .

(١٠) د : يعلم .

(١٢) أ ر : - انه .

(١٤) د : الاعيان .

(١) أ ، ر : توهم .

(٣) د : د قامه ١١

(٥) د : والا .

(٧) أ : الطابع .

(٩) د : يعقل .

(١١) د : فساد .

(١٣) أ ، ر : - ضرورة .

وكيفية<sup>(١)</sup> الاشياء المتوجهة إلى غاياتها ، وشرح أحوال الأجسام البسيطة والمركبة ، وخواص المعادن ، وأفاعيل النفوس النباتية والحيوانية ، وما ذكره جالينوس في كتب التشريح ومنافع أعضاء الحيوان ، وما أورده بطليموس من فوائد<sup>(٢)</sup> رصد<sup>(٣)</sup> الأجرام العالية وحركاتها المختلفة إلى غير ذلك مما يطول شرحه ، استدلوا بها على عدم علم<sup>(٤)</sup> بارثا<sup>(٥)</sup> وخالفها أم على علمه ؟ أليس جميع ذلك استدلالا<sup>(٦)</sup> من الإحكام والإتقان على علم من أحكامها<sup>(٧)</sup> واتقنها ؟ أليس المتكلمون يأخذون عنهم ما يأخذونه من شرح الإحكام والإتقان ؟ وكيف حكم هذا الرجل باختلاف طريقهما<sup>(٨)</sup> أما كان ذلك من جملة مذهبهما ؟

ثم إن الرجل - اعنى ابن سينا - يقول : العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلولات ، وإن الممكنات بأسرها ، مستندة في سلسلة المعلولات والعلل إلى الأول تعالى . أترى يقول [١٥٧] بأن الجزئيات الزمانية ، من حيث هي زمانية ، ليست بموجودة أم ليست بممكنة ، أم هي مستندة إلى غير الأول تعالى ، أو لا يكون موجبا للعلم بالمعلول ؟ فإنه إن أنكر علمه تعالى بها<sup>(٩)</sup> لزمه أحد هذه الأمور ، وليس هذا مما يخفى على مثله . لابل<sup>(١٠)</sup> يعلم<sup>(١١)</sup> تعالى جميع<sup>(١٢)</sup> الممكنات . قال : في الجزئيات يحتاج إلى لطف قريحة حتى يفهم كيف يكون العلم بالجزئيات الزمانية عند من لا يكون زمانيا .

قال : وتتخطى<sup>(١٣)</sup> عنه في البيان ، فلنبداً ونقول : سلمت كونه عالما أى

- 
- |                           |                        |
|---------------------------|------------------------|
| (١) د : + مادة .          | (٢) د : - من فوائد .   |
| (٣) في الاصل : نضد !!     | (٤) د : - علم .        |
| (٥) ف : + على عدم بارثا . | (٧) د : أحكامها .      |
| (٦) د : واستدللا .        | (٩) ١ ، ر : بما .      |
| (٨) د : طريقتهما .        | (١١) ر : يعلمه .       |
| (١٠) د : + لعله .         | (١٣) ١ ، ر : وتتخطاه . |
| (١٢) في الاصل : بجميع .   |                        |

عقلا وعاقلا وقلت صدقت ، فقلنا نعم ، فلم قلت إن العلم على وجهين : كلي وجزئي ؟ وإذا لم يجز أن يكون جزئيا يجب أن يكون كليا ؟

أقول : هذا فاسد ، والصحيح أن نقول : لم قلت إن<sup>(١)</sup> الإدراك يكون لما يتغير : إما أن يكون من حيث يتغير ، وإما أن يكون من حيث لا يتغير<sup>(٢)</sup> حتى كان يكون<sup>(٣)</sup> بمنزلة من يقول : إدراك المحسوسات إما باحساسها او بالعلم بها . ومن يدركها بلا آله لا يحس بها<sup>(٤)</sup> بل يعلمها . فإنه لو قال على الوجه الصحيح ، لكان جوابه في ضمن سؤاله .

قال : وما انكرت على من أثبت<sup>(٥)</sup> علما [١٥٨] وراء القسمين ، وهذا كمن يقول : العلم إما تصور<sup>(٦)</sup> وإما تصديق . فيقال إن علم<sup>(٧)</sup> واجب الوجود<sup>(٨)</sup> ليس بتصور ولا بتصديق<sup>(٩)</sup> أو يقال العلم أولى ومكتسب ، فيقال : لم تنكر على من يثبت علما غير<sup>(١٠)</sup> أولى ولا مكتسب ؟

أقول : أنكر ألف إنكار من يقول ليس وراء القسمين من المتناقضين قسم ، فإنه قال : العلم بالمتغير إما أن يكون من حيث هو متغير أولا يكون .

وأما قوله : العلم إما تصور وإما تصديق ، فقد غلطه اللفظان الواقعان بالإشتراك على غير المراد منهما . ولو قال : العلم إما أن يكون مشتملا على حكم أولا يكون ، لم يخرج علم<sup>(١١)</sup> واجب الوجود منهما . وكذلك في الأولى والمكتسب : لو قال : تعقل الشيء الموجب<sup>(١٢)</sup> تعقل<sup>(١٣)</sup> غيره إما أن لا يكون بواسطة تعقل آخر ، أو يكون لما اشتبه عليه ، ولم يذهب إلى علم خارج عنهما .

(١) د: إن .

(٢) د : + وإذا استحال أن يدرك من يتغير ما يتغير من حيث يتغير فهو مدرك من حيث لا

يتغير . (٣) د : - يكون . (٤) د : - ومن يدركها بلا آله لا يحس بها .

(٥) د : يثبت . (٦) د : - أما تصور .

(٧) د : - علم . (٨) د : الواجب .

(٩) د : أ ، ر : تصديق . (١٠) د : غيره . (١١) د : على .

(١٢) د : - وكذلك في .. الشيء الموجب . (١٣) د : لتعقل .

قال : ويكفى من حكم<sup>(١)</sup> النظر تحقيق المطالبة بون المثال ، لكن اوردت المثال احتزازا عن وصمة<sup>(٢)</sup> المراء والجدال .

أقول : لو لم يورد المثال ، لم يظهر على صاحبه هذا [١٥٩] الظهور .  
وأما الاحتزاز عن<sup>(٣)</sup> وصمة المراء والجدال ، فكيف يحصل بايراد المثال : والله در من اورد الأشياء على الوجه الصحيح .

قال : على انى أتخطى عنه قليلا فاقول : إن كان تغير المعلوم اوجب تغير العلم<sup>(٤)</sup> فتكثر المعلوم اوجب تكثر العلم حتى يلزم أن تتكثر الذات بتكثر المعلومات ، أو تتحد معلوماته<sup>(٥)</sup> حتى لا يعلم<sup>(٦)</sup> الا معلوما واحد ، كما لم يبدع إلا عقلا واحدا<sup>(٧)</sup> ، ويتوسطه يعلم سائر المعلومات على اللزوم والاستتباع ، كما بتوسط مبدع واحد<sup>(٨)</sup> توجد<sup>(٩)</sup> سائر الاشياء على اللزوم والاستتباع .

اقول : هذا من جملة قياسات<sup>(١٠)</sup> الفقهاء أعنى قياس<sup>(١١)</sup> التكثر على التغير . على أن العلم بالغير إذا كان إبداعا له ، كان حكمه فى كونه بلا توسط ويتوسط . وبالجملة يكون العلم بالغير ، كالابداع للغير<sup>(١٢)</sup> بحيث تنطبق امکانات كلها على علمه تعالى ، بل لعل صور معلوماته هى اعيان المعلومات فى حقه تعالى ، بخلاف ما يكون فى من يكون علمه انفعاليا .

قال : على هذا الاعتبار سقط الحكم<sup>(١٣)</sup> بانه [١٦٠] يعلم الكلّيات ، بل ليس يعلم بالذات الا معلوما واحد .

(١) د : الحكم . (٢) د : رحمة .

(٣) د : من . (٤) مضموسة فى النسخه د .

(٥) ر : معلومه . (٦) د : - يعلم .

(٧) د : عقل واحد . (٨) د : - واحد .

(٩) د : تبديع . (١٠) د : - اللزوم والاستتباع : اقول هذا من جملة قياسات + بتوسط .

(١١) د : كقياس . (١٢) د : - كالابداع للغير .

(١٣) د : وعلى هذا الحكم سقط الاعتبارية .

أقول : القول بأنه يعلم من ذاته معلوما واحدا ،<sup>(١)</sup> ومن ذلك المعلوم معلومات آخر إلى إن يحيط بجميع المعلومات الكلية والجزئية ، لا يوجب سقوط الحكم بأنه يعلم الكليات .

قال : فإذا<sup>(٢)</sup> كان وجود العقل الأول من لوازم وجوده بالذات وتعلقه ذاته ، كان عاقلا بذاته لذاته فقط ، وصار المعلول الأول من اللوازم في العلم ، كما<sup>(٣)</sup> هو من اللوازم في الوجود ، فلا يعلم إذاً إلا ذاته فقط . انظر<sup>(٤)</sup> كيف ارتقى<sup>(٥)</sup> درجة العلم عن الجزئي إلى الكلي ثم إلى العقل الأول ثم إلى ذات واجب الوجود وهذا بعينه مذهب<sup>(٦)</sup> قدماء الفلاسفة : أن الأول يعقل ذاته بذاته فقط ، وإنما يعقل العقل الأول<sup>(٧)</sup> وما بعده من الموجودات على اللزوم ، فلا يعقل الكليات من حيث انها كليات ، لأنه يتكرر بتكررها ، والجزئيات من حيث<sup>(٨)</sup> هي جزئيات ، لأنه<sup>(٩)</sup> يتغير بتغيرها . وعلمه أعلى من أن يكون كليا أو جزئيا ، أو يعلم به غير ذاته الأعلى .

أقول : كثير من الأقوال للقدماء<sup>(١٠)</sup> والمحدثين من الفلاسفة ، يظن من ينظر فيها أن بعضها يخالف البعض ، وذلك يكون [١٦١] لسوء فهمهم<sup>(١١)</sup> وأما قوله : لا يعقل كذا ، لا يصير من جهة كذا . . . . فنقول :<sup>(١٢)</sup>

يجرى أمثاله في المسائل الفقهية ، وهو أنهم يحكمون حكما ثم يستثنون منه ما يخالف قولاً آخر مُجمَعاً عليه أو معلوم الثبات ؟ ويبقى الباقي على ذلك الحكم ، وهذا لا يستقيم في المعقولات ، فإن العقل إذا حكم بأن العلم بالعلة

(١) د : - القول بأنه ... معلوما واحد . (٢) ر : وإذا .

(٣) د : + كان . (٤) د : البصر !! . . ولعله يقصد : ابصر .

(٥) د : اذ نفى !! (٦) ر : مذاهب .

(٧) د : - الاول . (٨) ر : من حيث انها .

(٩) د : الا انه . (١٠) د : القدماء .

(١١) فهمها . (١٢) د : فقول .

موجب للعلم بالمعلول ، فلا يمكن أن يخرج من ذلك العلم معلول ما فيقال هذا المعلول<sup>(١)</sup> لا يعلمه العالم بالعلة لأنه يضره ، بل ربما يكون<sup>(٢)</sup> بعض الأشياء مانع ، كما<sup>(٣)</sup> إذا حكم على الحجر بأنه يهوى . فإذا منعه مانع فلا يهوى<sup>(٤)</sup> ، وهناك لا تكون طبيعة الحجر وحدها موجبة للهوى بالفعل ، بل تكون موجبة بشرط عدم الموانع ، وليس هنا كذا<sup>(٥)</sup> ، فإن العلم بالعلة لا يكون إيجابه<sup>(٦)</sup> للعلم بالمعلول مشروطا<sup>(٧)</sup> بأن لا يضر ذلك العلة .

قال : واما قول ابن سينا : ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء ، وإلا كان علمه انفعاليا . . . . . أقول : هذه<sup>(٨)</sup> مسألة<sup>(٩)</sup> بينهم وبين المتكلمين : أنه يعلم الأشياء قبل كونها أو مع<sup>(١٠)</sup> كونها أو بعده ، وإن العلم يتبع المعلوم . فيتبين المعلوم على ما هو به ، أم المعلوم يتبع العلم . وأن المعلوم هل<sup>(١١)</sup> يجب [١٦٢] أن يكون شيئا حتى يعلم ويخبر عنه ، أم لا يجوز أن يكون شيئا ؟

أقول : لم يذهب أحد من المتكلمين إلى أن علم الأول بالأشياء يكون مع الأشياء أو بعدها<sup>(١٢)</sup> ، بل يقولون بأزلية<sup>(١٣)</sup> علمه وحدث الأشياء . وإنما<sup>(١٤)</sup> يقول قوم منهم : إن العلم يتبع المعلوم ، يعنى أنه لا يؤثر فى وجود المعلوم ، بل إنما يستند المعلوم إلى فاعله<sup>(١٥)</sup> وهو يعلم قبل وقوعه أنه يصدر عن فاعله فى وقته<sup>(١٦)</sup> الخاص به على الوجه الذى يقع . وهذا معنى أنه<sup>(١٧)</sup> يتبع المعلوم . ولم يقل احد منهم إن المعلوم يتبع العلم بل قال بعضهم إنه إذا سبق

(١) د : - بالمعلول فلا يمكن . . . . هذا المعلول + المطلوب .

(٢) د : يضرب بما يكون !! . (٣) د : - كما .

(٤) د : - فإذا منعه مانع فلا يهوى . (٥) د : + بما .

(٦) د : يجابه . (٧) د : شرطا . (٨) أ ، ر : فهذه .

(٩) د : مسلمة . (١٠) د : - مع .

(١١) د : - يتبع العلم وأنه المعلوم هى . وتضيف هذه النسخة : "بل" وجاء فى الاصل أ ، ر :

المعلوم هى ، وقد صححنا الضمير "هى" إلى "هل" حتى يستقيم المعنى .

(١٢) د : بعده . (١٣) د : بأذاته !! (١٤) د : أو مما .

(١٥) د : فاعلها . (١٦) د : دفعة . (١٧) د : - أنه .

العلم ، لم يجز أن يخالفه المعلوم . وإن كان مستندا إلى فاعله ، وكان فاعله بالنظر إلى سبق العلم ، لم يبق مختارا<sup>(١)</sup> وإن لم يصرحوا بذلك .

أما أن المعلوم قبل وقوعه هل يجب أن يكون شيئا أم لا ، فمختلف<sup>(٢)</sup> بينهم . يقول من يفسر الشيء بأنه<sup>(٣)</sup> ما يعلم أو يخبر عنه ، بأن المعلوم شيء . ويقول من يفسره بالموجود ، بأنه ليس بشيء .

قال : فعلى مذهب<sup>(٤)</sup> الرجل : علم واجب الوجود علم فعلى ، اعنى أنه سبب لوجود المعلوم ، ولا يلزم أنه لا يعلم [١٦٣] المعلوم قبل كونه ولا بعد كونه ، بل علمه تكوينه له .

اقول : قد ذكرنا أن الماضى والمستقبل ، والقبل والبعد : يكون لمن يكون وجوده زمانيا . اما من يتعالى عن الزمان فان الزمان عنده شيء واحد من الأزل إلى الأبد ، بتساوى<sup>(٥)</sup> النسبة إليه يحيط علمه<sup>(٦)</sup> بأجزائه على التفصيل ، وبما يقع فى أجزائه شيئا بعد شيء . وكأنّ الزمان كمن يطالع<sup>(٧)</sup> كتابا بغير نظرة على حرف بعد حرف<sup>(٨)</sup> ، فيكون حرفٌ قد عبر عنه ، وحرفٌ حاضر عنده محاذٍ بعينه ، وحرف لم يصل نظره بعد اليه . والمتعالى عن الزمان كمن تكون جميع الممكنات حاضرا عنده وفى يده<sup>(٩)</sup> ، عالما<sup>(١٠)</sup> بترتيبه . وعلم الأول بالزمانيات يكون هكذا . وأما علمه بتجدد وانصرام ، فيكون بواسطة النفس المتصورة لتلك المتجددات والانصرامات . وهذا دقيق يحتاج فيه إلى نظر ادق مما يستعمله المصارع ، وإن اشتغلنا<sup>(١١)</sup> بشرحه طال الكلام وكنا قد عدلنا عن الصمت<sup>(١٢)</sup> الذى قصدناه . فلنقتصر على هذا القدر .

- 
- |                         |                     |
|-------------------------|---------------------|
| (١) د : مختار .         | (٢) د : فمختلف .    |
| (٣) د : أنه .           | (٤) ر : مذاهب .     |
| (٥) د : تساوى .         | (٦) د : علم .       |
| (٧) د : يطالع .         | (٨) د : - بعد حرف . |
| (٩) د : هذه .           | (١٠) د : عالم .     |
| (١١) د : والاشتقasha !! | (١٢) د : السميت .   |



قال : وعلى هذا يلزم أن لا يعلم ذاته إلا ويكون ذاته ، أو<sup>(١)</sup> يلزم أن يكون علمه بالنسبة إلى الأشياء علما فعليا وعلمه بذاته علما انفعاليا ، إذ حينئذ لا يكون علمه بذاته ذاته ، ولا يكون علمه [١٦٤] بذاته علما بالأشياء . فيا لله<sup>(٢)</sup> من حيرة على حيرة " ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور " <sup>(٣)</sup> . أقول : علمه بما لم يكن تكوينه له ، أما بما يجب<sup>(٤)</sup> كونه ، فهو ليس بتكوين له ، بل هو نفس الكائن . وإذا كان العلم نفس الكائن لم يكن انفعاليا . فإن الانفعالي ما يكون مقتبسا من الكائن ، ولا محالة تكون بينهما مغايرة .

وأما قوله : وحينئذ لا يكون علمه بذاته . أقول : فهذا يلزم من فرض علمه انفعاليا مغايرا لمعلومه ، وهو فرض باطل .

وقوله : ولا يكون علمه بذاته علما بالأشياء ، قول<sup>(٥)</sup> لم يقل به أحد . فإن<sup>(٦)</sup> ابن سينا لم يقل إن علمه بذاته هو علمه<sup>(٧)</sup> بالأشياء ، بل إنه يعقل من ذاته ما هو مبدأ له . ومن ههنا لا تبدأ<sup>(٨)</sup> الغاية . ولو كان يقول بأن علمه بذاته علمه<sup>(٩)</sup> بالأشياء ، لقال<sup>(١٠)</sup> فيكون تعقله لذاته تعقله لما هو مبدأ له . وأما الحيرة على الحيرة ، فانما تتولد<sup>(١١)</sup> من الجهل المركب الذي هو<sup>(١٢)</sup> كظلمات بعضها فوق بعض ، وهو<sup>(١٣)</sup> نقل فاسد ، وتوهم خطأ<sup>(١٤)</sup> واقتراء على عناد واعتراض على غير مفهوم ، ونور الله الذي جعله لعباده هو<sup>(١٥)</sup> العقل لا الذي يحسبه [١٦٥] الرجل . فالله الموفق .

(١) د : إذ . (٢) في أ : خالته ١١

(٣) سورة النور : ٤٠ . (٤) د : يوجب .

(٥) د : قوله . (٦) د : قال .

(٧) د : - بذاته هو علمه . (٨) د : لا تبدأ .

(٩) د : علم . (١٠) د : يقال .

(١١) أ : ر : فان ما يقوله . (١٢) د : - هو .

(١٣) أ : ر : - هو . (١٤) د : - خطأ .

(١٥) د : وهو .

قال فى فصل سماه بالمعتقد الحق : إن الأنبياء عليهم السلام لم يتكبروا<sup>(١)</sup> عن هذه المسائل<sup>(٢)</sup> فى مناهجهم ، ومنعوا من الناس من الخوض<sup>(٣)</sup> فى جلال الله عز وجل ، والجدال عليه ، والتكلم فى صفاته .

اقول : ليت المصارع قبل منهم ما حكى عنهم . فاذا رأى ابن سينا يخوض فى آيات<sup>(٤)</sup> الله تعالى ، اعرض عنه حتى<sup>(٥)</sup> يخوض فى حديث غيره ، ولا يشتغل<sup>(٦)</sup> معه بالسفه<sup>(٧)</sup> فضلا عن الجدال عليه والتكلم فى صفاته .

ثم إنه أورد آيات وكلمات خطابية وأدعية تارة تحكم بعلمه تعالى بالجزئيات والكليات وتارة تجعله فوق القسمين وتحيل<sup>(٨)</sup> ذينك العلمين إلى الحس<sup>(٩)</sup> والعقل . ونقل عن الحكماء ما ينفرد به المتكلمون من إدراك الأول بإدراك آثاره وترتب على ذلك الإدراك<sup>(١٠)</sup> بحسب<sup>(١١)</sup> مراتب المدركين وانكر على<sup>(١٢)</sup> ابن سينا ما فهم من كلامه ، وزعم أنه قال به مكررا لما سبق ثم بأدعية رواها عن الصالحين . ولما<sup>(١٣)</sup> لم يكن فى ادراك ذلك سلوك لمنهج علمى ولا موضع بحث مستأنف<sup>(١٤)</sup> رأيت أن أقوله<sup>(١٥)</sup> كما هو وأعبر عليه واشتغل بما [١٦٦] بقى من كلامه .

قال : وامتألت كتبهم واشتهر قولهم أنه لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، فانه يعلم السر وأخفى<sup>(١٦)</sup> وإنه " يعلم ما بين ايديهم وما

- 
- |                    |                   |
|--------------------|-------------------|
| (١) د : يتكبروا    | (٢) د : المسالك   |
| (٣) ١ ، ر : الخواض | (٤) ١ ، ر : آيت   |
| (٥) د : - حتى      | (٦) د : يستعمل    |
| (٧) د : بالنسبة    | (٨) د : وتجعل     |
| (٩) د : + والعلم   | (١٠) ١ : اللادراك |
| (١١) ١ ، ر : بحيث  | (١٢) د : - على    |
| (١٣) د : لا        | (١٤) ١ : متأسف    |
| (١٥) د : قوله      | (١٦) س طه : ٧     |

خلفهم<sup>(١)</sup> ، وأنه عالم الغيب والشهادة<sup>(٢)</sup> وأنه يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور<sup>(٣)</sup> من غير فرق بين الكلى والجزئى ، ولا يميز بين الثابت الدائم وبين الكائن الفاسد . وعلى هذا شرعوا العبادات المشتملة على الدعوات والمناجاة التى تدل على أنه يسمع ويرى ويجب ، وهو<sup>(٤)</sup> بالمنظر الأعلى . فالقلوب تقصد<sup>(٥)</sup> نحوه ، والأيدى تُرفع إليه ، والأبصار تخشع له ، والرقاب تخضع لقدرته وعزته<sup>(٦)</sup> ، والالسن تضرع إلى عفوه ورحمته فيستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويرغب إليه ولا يرغب<sup>(٧)</sup> عنه ، ولا تنفى خزائنه المسائل ولا تبدل حكمه الوسائل ، ولا تنقطع عنه حوائج المحتاجين ولا يغلبه<sup>(٨)</sup> دعاء<sup>(٩)</sup> الداعين . فهذا وامثاله [ ليس ] يعلمه<sup>(١٠)</sup> بالجزئيات والكليات بل علمه فوق القسمين واحاطته أعلى من الطريقتين . بل من مخلوقاته من هو بهذه الصفة ، أعنى العقل يدرك الكلى والحس يدرك الجزئى<sup>(١١)</sup> وعلمه تعالى وراء العقل والحس جميعا " لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ، وهو اللطيف الخبير " .<sup>(١٢)</sup>

وقد [ ١٦٧ ] قال الحكماء الذين هم أساطين الحكمة إن الأول لا يدرك من نحو ذاته وإنما يدرك<sup>(١٣)</sup> من نحو آثاره ، وإنما يدرك كل<sup>(١٤)</sup> مدرك بقدر الأثر<sup>(١٥)</sup> الذى أودع فيه وفطر<sup>(١٦)</sup> عليه . وكل حيوان يسبح بحمد [ هـ ]<sup>(١٧)</sup> بقدر ما احتمله<sup>(١٨)</sup> من صفته ووجد أثره فى طبعه . ولما كان حظ الإنسان من صناعه اوفر ، ونصيبه من الطاقه أكثر ، كان معرفته اقوى وتسبيحه أوفى . وإذا

- 
- |   |                            |
|---|----------------------------|
| (١) س البقرة : ٢٥٥ .                            | (٢) الرعد : ٩ .            |
| (٣) غافر : ١٩ .                                 | (٤) د : ما هو .            |
| (٥) د : تقصده .                                 | (٦) أ ، ر : وعزه .         |
| (٧) د : - إليه ولا يرغب .                       | (٨) وقد تقرأ : ولا يغنيه . |
| (٩) د : داعا !!                                 | (١٠) د : لعلمه .           |
| (١١) د : - الجزئى وعلمه . . . . اللطيف الخبير . | (١٢) س الانعام : ١٠٣ .     |
| (١٣) د : - من نحو ذاته وإنما يدرك .             | (١٤) د : كلى .             |
| (١٥) د : الامر .                                | (١٦) د : ونظر .            |
| (١٧) د : يسجد وفى الاصل : يسبحه .               | (١٨) د : الصفة .           |

كانت رتبة الملائكة المقربين الذين هم فى أعلى عليين أرفع وأعلى ، ولطائف<sup>(١)</sup> الصنع فى جواهرهم اسنى<sup>(٢)</sup> وأبهى ، كانت معارفهم أصفى . وكما لا يمكن أن يقف الحيوان على وجوه معارف<sup>(٣)</sup> الانسان ، كذلك لا يمكن أن يقف الإنسان على وجوه معارف<sup>(٤)</sup> المقربين من الملائكة . فلا يقف الكل على وجه احاط<sup>(٥)</sup> به البارئ تعالى بجميع الموجودات جملتها وتفصيلها وكيانها وجزئياتها ، ولا يشغله كلى عن كلى ولا جزئى عن جزئى . وكلاهما بالنسبة إليه سواء . ولم يلزم أن يقال إنه علم الأشياء قَبْلَ كونها أو بعد كونها فإن قبل وبعد ومع ، أحكام زمانية . وعلمه تعالى ليس بزمانى ، بل الأزمنة بالنسبة إليه على السواء . وليس<sup>(٦)</sup> إذا<sup>(٧)</sup> فعله كليا ، خرج عن أن يكون زمانيا كما ظنه فى الكسوف<sup>(٨)</sup> بل العلم الزمانى يتغير بتغير الزمان ، والغير زمانى لا يتغير بتغير الزمان البتة . وقد يجوز أن يكون كليا وهو<sup>(٩)</sup> فى زمان ، بل الكلى لا يتصور فى حقه تعالى كالقضايا العملية والشرطية التى استعملها فى الكسوف ، يعنى إن كان كذا فيكون كذا . وعلم البارئ تعالى أعلى من ذلك ، فلا يكون مشروطا بـ : إن كان كذا كان كذا<sup>(١٠)</sup> . ومن العجب أنه فسر التعقل<sup>(١١)</sup> والعلم بالتجريد عن المادة تارة وبالإبداع أخرى . وما هو مجرد عن المادة كيف يتصور أن يكون فعليا ، لأن التجريد نفى فى المعنى أى ليس هو فى مادة .

وإن كان فعليا<sup>(١٢)</sup> ، أى موجبا للفعل والموجود ، كيف يكون كليا ، إذ الكلى ليس يوجد بالفعل فى الأعيان .

(١) د : لطائف . (٢) أ : وأسى !!

(٣) د : وجوده مفارق . (٤) د : احاطه .

(٥) د : مكور : وليس . (٦) د : إذ .

(٧) د : ويكون . (٨) د : - بتغير .

(٩) د : فهو . (١٠) د : - كذا .

(١١) أ : العقل .

(١٢) د : - لأن التجريد نفى فى المعنى أى ليس فى مادته . وإن كان فعليا .

فيعلم من ذلك أن علمه تعالى فوق القسمين وأعلى من الوجهين ، ونسبته إلى الكليات والجزئيات والأزمنة المتغيرة والأمكنة المختلفة نسبة واحدة " ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير " <sup>(١)</sup> ألسنا نختار إن حمل الناطق على الانسان وعلى الملك ، حمل باشتراك الإسم . فكذلك العقل الذي هو للانسان والملك <sup>(٢)</sup> يكون باشتراك الإسم . فالملائكة لا يعقلون الأشياء تصورا وتصديقا بواسطة الحد والقياس ، بل تعلقاتهم خارجة عن القسمين . فما ظنك بعلم <sup>(٣)</sup> خارج من الأقسام [١٦٩] كلها فيقال <sup>(٤)</sup> إنه كلى أو جزئى .

ومن دعاء الصالحين : يا من لاتراه العيون ، يا من لا تخالطه <sup>(٥)</sup> الظنون يا من لا يصفه الواصفون . أى هو أعلى <sup>(٦)</sup> من الحس والخيال والعقل . ثم يقولون : يا من حين ابتغيه أجده ، يا من حين اعبدته ، اسكن اليه ، يا من اذا علم بوحديتى أنسنى بحفظه ، يا من اذا حيل بينى وبين الإستجارة أجارنى .

\* \* \*

---

(١) الملك : ١٤ .

(٢) د : - حمل باشتراك ... للانسان والملك .

(٣) فى الاصل : بعمل .

(٤) د : - تعلقاتهم خارجة .. كلها فيقال

(٥) أ : لا يخالط .

(٦) د : لعلا .

## قال المصارع :

### المسألة الخامسة : فى حدوث العالم <sup>(١)</sup>

اعلم أن الفلاسفة على ثلاثة آراء فى هذه المسألة : فجماعة من الأوائل الذين هم أساطين الحكمة من الملطية صاروا إلى القول بحدوث موجودات العالم بمبادئها ومركباتها كما صار إليه جماعة من المسلمين .

وطائفة من أثينية واصحاب الرواق صاروا إلى قدم مبادئها من العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المتوسطات والمركبات . فان المبادئ فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث <sup>(٢)</sup> ، بخلاف المركبات التى هى تحت الدهر والزمان ، ومنعوا كون الحركات سرمدية . ويقترب من منهجهم مذهب جماعة من المسلمين من القول <sup>(٣)</sup> ، يقسم الكلمات والحروف .

ومذهب أرسطو ومن تابعه من تلامذته ووافقه من فلاسفة الاسلام : أن العالم قديم ، وأن الحركات الدورية سرمدية .

أقول : [ ١٧٠ ] هذا نقل المذاهب . والذي قال مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات والحروف . والذين يقولون ، بقدم الكلام من الأصوات والحروف طائفة ينكرون البحث والكلام فى العقلية ، ويقتصرون <sup>(٤)</sup> على النقلية كأصحاب أحمد ابن حنبل وغيره من الذاهيين مذهب السلف ، ويعنون تلك الأصوات والحروف من صفات قديمة لله تعالى ، ليس يقولون بقدم العالم ولا بقدم شئ منها .

وأما الذين يقولون بقدم كلمات وحروف غير هذه المؤلفة من الأصوات والحروف ، بل يثبتون واسطة بين الخالق والخلق فسموه بالكلمة ، وربما يتعدد بحسب الأشخاص ، فتكون كلمات ، فمنهم الباطنية ، ويميل إليهم المصنف .

(١) د :- قال المصارع : المسألة الخامسة فى حدوث العالم .

(٢) د : + زمان المبسوطات !! (٣) د : القوم .

(٤) د : ومقتصر .

قال : ونحن نقدم قبل الخوض فيما ذكره ابن سينا مقدمتين : إحداهما :  
فى بيان معنى التناهى واللاتناهى ، وفى أى قسم من الأقسام يجب التناهى<sup>(١)</sup> ،  
وفى أى قسم من الأقسام لا يجب .

والثانية : فى بيان معنى التقدم<sup>(٢)</sup> والتأخر والمعية<sup>(٣)</sup> ، وأنها على كم وجه  
تكون .

المقدمة الأولى<sup>(٤)</sup> : قالوا التناهى قد يكون حسياً وقد يكون عقلياً فالتناهى  
الحسى قد يكون بحد حسى ، وذلك على قسمين : مكانى وزمانى .

فالمكانى<sup>(٥)</sup> كما ينتهى حد جسم بحد [١٧١] جسم . واتفقوا على أن  
جسماً لا ينتهى بعداً فى جميع الجهات أو فى جهة واحدة ، مستحيل .

والزمانى كما ينتهى حد وقت جسم بوقت جسم<sup>(٦)</sup> . وقد قال المتأخرون  
إن<sup>(٧)</sup> أوقاتاً لا تتناهى متعاقبة فى الوجود ، وكذلك حركات ومتحركات لا تتناهى  
متعاقبة فى الوجود<sup>(٨)</sup> ، غير مستحيل .

أقول : التناهى الزمانى لا يدرك الأجناس<sup>(٩)</sup> ، والتناهى الحسى لا  
يقتصر على الأجسام ، بل ربما<sup>(١٠)</sup> يكون للخلاء أو إلى الخلاء<sup>(١١)</sup> .

قال : وأما التناهى العقلى فإنما يكون بحد عقلى . وذلك على قسمين :  
حد مركب من مقومات الشئ ، أو رسم مركب من لوازم الشئ به يمنع  
ويجمع<sup>(١٢)</sup> ، وحقائق تتميز الموجودات العقلية بها من غير أن تكون مركبة من

---

(١) أ ، ر : - وفى أى قسم من الأقسام يجب التناهى

(٢) د : تقدم . (٣) د : والمعيشة . (٤) د : الأول .

(٥) د : فالمكان . (٦) د : - جسم .

(٧) أ ، ر : - إن . (٨) د : - وكذلك حركات ..... فى الوجود .

(٩) د : بالأجناس . (١٠) د : فهما .

(١١) قد تقرأ فى النسخة د : الملاء . (١٢) فى الاصل : ويجمع .

مقومات ماهياتها ، كالمفارقات . وقد أجمعوا على أن عللاً ومعلولات<sup>(١)</sup> لا تتناهى<sup>(٢)</sup> ، مستحيل الوجود .

وقال المتأخرون منهم إن نفوساً وعقولاً معاً فى الوجود أو متعاقبة غير متناهية ، غير مستحيل<sup>(٣)</sup> . والضابط لذلك أن كل ما له وضع حسى<sup>(٤)</sup> كالجسم ، أو وضع عقلى مثل العلة والمعلول ، فإن ما لا يتناهى فيه مستحيل . وما ليس له وضع حسى<sup>(٥)</sup> كالحركات النورية ، أو عقلى كالنفوس الانسانية ، فإن ما لا يتناهى فيه غير مستحيل .

أقول : هذا ضابط فاسد ، فإن العلل [١٧٢] والمعلولات ليس لها وضع حسى ولا النفوس الانسانية . وهى أيضاً إذا قيل تعلق أشخاصها<sup>(٦)</sup> بها بالآزمنة المتعاقبة ، كان لها وضع عقلى . والضابط الصحيح : أن الشيء الموصوف<sup>(٧)</sup> باللانهاية لابد وأن يكون له امتداد على سبيل الاتصال ، كما فى الأبعاد ، أو على سبيل الانفصال ، كما فى الأعداد . فاما أن يكون له ترتيب فى سمت ذلك الامتداد ، وإما<sup>(٨)</sup> أن لا يكون . وكل واحد من القسمين : فإما أن يوجد جميعه دفعةً أو<sup>(٩)</sup> لا يوجد . وهذا أربعة أقسام :

أحدها : ماله ترتيب وتوجد جميعها دفعة ، وهو محال الوجود ، : أما من المتصلات فكالبعد الغير المتناهى : خلاً كان أو ملاء ، وأما من المنفصلات<sup>(١٠)</sup> : فكالعلل والمعلولات .

والثانى : ماله ترتيب ولا يوجد جميعه دفعةً ، وهو ممكن الوجود : أما من<sup>(١١)</sup> المتصلات فكالدهر الممتد فى جانب الماضى إلى الأزل وفى جانب المستحيل إلى الأبد ، وأما من المتصلات فكالصور والأعراض المتعاقبة على المادة الواحدة فى الجانبين .

- 
- |  |                          |
|--|--------------------------|
| (١) د : معلومات .                                | (٢) د : ولا .            |
| (٣) د : - غير .                                  | (٤) أ : حتى .            |
| (٥) د : أشخاص .                                  | (٦) مطموسة فى النسخة د . |
| (٧) أ ، ر : أما .                                | (٨) د : - أو .           |
| (٩) د : - فكالبعد الغير . . . . . من المنفصلات . | (١٠) د : - من .          |



والثالث : ما ليس له ترتيب ويوجد دفعة ، وهو ممكن الوجود .  
فالمنفصلات كالنفوس الانسانية الموجودة فى زمان واحد ، وغير ممكن فى المتصلات ، لأنه ليس بمعقول .

والرابع : ما ليس له ترتيب ولا يوجد دفعة ، وهو [١٧٣] ممكن : الوجود فى المنفصلات ، كالأشخاص الانسانية الموجودة فى الزمان الماضى إلى الآن ، وغير ممكن فى المتصلات لما مر<sup>(١)</sup> . وهى ههنا تنتهى ولا تنتهى فى الشدة والقوة ، لم يدخل فى هذه<sup>(٢)</sup> الأقسام إلا بالعرض .

قال : والمقدمة الثانية فى التقدم والتأخر والمعية : التقدم<sup>(٣)</sup> قد يكون زمانيا كتقدم الوالد على الولد ، وقد يكون مكانيا كتقدم الإمام على المأموم<sup>(٤)</sup> ، وقد يكون شرفيا كتقدم العالم على الجاهل ، وقد يكون ذاتيا كتقدم العلة على المعلول . وزاد فيه قسما<sup>(٥)</sup> خامساً وهو التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الإثنين .

أقول : قد ترك قسماً آخر<sup>(٦)</sup> وهو كتقدم الأجناس على الأنواع والأنواع<sup>(٧)</sup> على الأشخاص . والصواب أن يكون هذا القسم ، والذي سماه مكانيا ، كلاهما قسماً واحداً ، ويسمى بالوضع لأنه اذا جعل المبدأ جانب المحراب والجنس الأعلى ، كان الامام مقدما على المأموم والجنس على النوع . واذا جعل المبدأ من الجانب المقابل له ، كان المأموم مقدما<sup>(٨)</sup> على الإمام والأشخاص على الأنواع<sup>(٩)</sup> .

قال ويمكن أن يزداد [١٧٤] فيه معنى سادس وهو التقدم بالوجود فقط كتقدم الموجد على الموجد .

- 
- |                                  |                             |
|----------------------------------|-----------------------------|
| (١) د : إلى هى !!                | (٢) ا ، ر : فهذه .          |
| (٣) د : والتقدم .                | (٤) د : المزم .             |
| (٥) د : معنى .                   | (٦) مكرر فى د : قسماً اخر . |
| (٧) د : - والأنواع .             | (٨) د : متقدما .            |
| (٩) د : + والأنواع على الأشخاص . |                             |

أقول . هذا هو تقدم<sup>(١)</sup> العلة على المعلول المُسمى بالذاتى وقد زاد فيه المتكلمون قسماً آخر سموه بالتقدم الرُتبى<sup>(٢)</sup> وقالوا<sup>(٣)</sup> كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وهو ليس بزمانى<sup>(٤)</sup> ؛ لأن الزمان لو وقع فى زمان لتسلسل<sup>(٥)</sup> . وقيل فيه ليس من شرط التقدم الزمانى أن يكون بزمان غير المتقدم والمتأخر ، بل أعم منه<sup>(٦)</sup> حتى يتناول ما يكون الزمان فيه نفس المتقدم والمتأخر .

قال المتكلمون : العدم<sup>(٧)</sup> السابق على الحادث الموجود الذى هو المعلول الأول ، ليس نفس الزمان ولا واقعاً فيه فهو<sup>(٨)</sup> متقدم بالرتبة ، وأجيبوا بأنه واقع فى زمان<sup>(٩)</sup> مقدر وإلا لا مكن إجتماعه مع الموجود والحادث المفروض . ولم يذكر المصارع هذا البحث ، وهو متعلق بالحدوث .

قال : وحصر الأقسام فيما ذكرناه ليس أمراً مبرهنأ عليه ، فمن زاد أو<sup>(١٠)</sup> نَقَصَ إذا ظهر المعنى ، كان مصيباً . وكما أن التقدم والتأخر<sup>(١١)</sup> يرجعان إلى هذه الأقسام المحصورة ، كذلك [١٧٥] المعية ترجع إليها بحسبها . فقد يكون الشيء مع الشيء زماناً ومكاناً وشرفاً<sup>(١٢)</sup> وذاتاً وطبعاً ووجوداً ، وقد يكون مع ما أنه معه زماناً - يكون متقدماً عليه ذاتاً وبالعكس كذلك<sup>(١٣)</sup> فى كل<sup>(١٤)</sup> قسمين .

ثم قال : فقال إبن سينا : العالم موجود بوجود البارى تعالى ، دائم الوجود بدوامه . والبارى تعالى متقدم على<sup>(١٥)</sup> العالم بالذات تقدم العلة على

(١) د : - بالوجود فقط ... هو تقدم .

(٢) د : الدهنى . (٣) د : قالوا .

(٤) د : فوقانى . (٥) د : لتسم !!

(٦) أ ، ر : - منه . (٧) د : القدم .

(٨) أ ، ر : - فهو . (٩) د : مان !!

(١٠) د : و . (١١) د : المتقدم والمتأخر .

(١٢) د : - وشرفاً . (١٣) د : وكذلك .

(١٤) د : - كل . (١٥) - على .

المعلول ، لكن العالم دائم<sup>(١)</sup> الوجود بدوامه . وشرع فى الاستدلال على ما قال ، وهو : أن العقل الصريح ، الذى لم يكذب ، يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما<sup>(٢)</sup> قبل شئ ، وهى الآن كذلك<sup>(٣)</sup> ، فالآن أيضا لا يوجد عنها شئ وإذا صار الآن يوجد عنها<sup>(٤)</sup> شئ ، فقد حدث فى الذات قصد أو إرادة أو طبع أو<sup>(٥)</sup> قدرة أو تمكن<sup>(٦)</sup> ، أو شئ مما يشبه هذا لم يكن . وأن الممكن : أن يوجد وأن لا يوجد لا يخرج إلى الفعل ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب . فإذا كانت هذه الذات ، التى هى العلل ، لا ترجح ، فإذا ترجح فلا بد من سبب مرجح وإلا كانت<sup>(٧)</sup> نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبل ، ولم تحدث لها نسبة أخرى<sup>(٨)</sup> ، فيكون الأمر بحاله<sup>(٩)</sup> وكان<sup>(١٠)</sup> الإمكان إمكانا صرفا . وإذا ثبت لها نسبة فقد حدث [١٧٦] أمر لم يكن ، ولابد أن يحدث فى ذاته أو خارجا عن ذاته ، وكلاهما محال .

وقال أيضا : كيف يتميز فى العدم<sup>(١١)</sup> وقت ترك<sup>(١٢)</sup> ووقت شروع ، وبماذا<sup>(١٣)</sup> يخالف الوقت الوقت<sup>(١٤)</sup> . وأيضا فإن الحادث لا يحدث إلا بحدوث حال فى المبدأ . فلا يخلو إما أن يكون ذلك إرادة<sup>(١٥)</sup> أو غرضا ، وإلا فالطبع لا يحدث ، والفسر<sup>(١٥)</sup> والاتفاق باطل . وعلى كل حال فلا بد من حدوث صفة أو حال ، فإن حدث فى ذاته ، صار محالاً للحوادث . وإن حدث فى محل ، فلا محل قبل المحل . وإن حدث لا فى محل ، فالكلام فى ذلك الحادث كالكلام فى العالم .

- |                    |                          |
|--------------------|--------------------------|
| (١) د : واسم !!    | (٢) ا ، د : فيها .       |
| (٣) د : - كذلك .   | (٤) فى الأصل : منها .    |
| (٥) د : و .        | (٦) د : " فيما لو تمكن . |
| (٧) ا ، ر : كان .  | (٨) د : آخر .            |
| (٩) د : محالاً .   | (١٠) د : كان .           |
| (١١) د : القدم .   | (١٢) د : وترك .          |
| (١٤) د : - الوقت . | (١٥) د : إبادة .         |
|                    | (١٣) د : - و .           |
|                    | (١٦) د : والتفسير .      |

وقال أيضا : الحق الأول مبدأ لأفعاله ، والمبدأ سابق على الفعل<sup>(١)</sup> ،  
 فيماذا<sup>(٢)</sup> سبق ؟ أ بذاته أمر بزمان ؟ فإن سبق بذاته فقط ، فذلك حق ونحن  
 نعترف به . وإن سبق بزمان فكلامنا في ذلك الزمان بعينه عائد . ووجوده  
 تعالى لم يزل ، فالأزمنة<sup>(٣)</sup> أيضا لم تزل ، فتقدر تلك الأزمنة الغير المتناهية  
 موجودات غير متناهية ، وكل ما ألزمتونا في الحوادث التي لاتتناهى يلزمكم  
 في الأزمنة التي لا تتناهى . وكذلك كلامنا في المتحركات<sup>(٤)</sup> ، وكل  
 متحرك<sup>(٥)</sup> يستدعي محركاً . والمحرك إن كان متحركاً لزم التسلسل . فلا بد من  
 محرك غير متحرك . وهو إما جسم أو نفس أو عقل [١٧٧] . وبالجمله يجب أن  
 يسبق المحرك بذاته ويقارنه<sup>(٦)</sup> في زمانه ، وهو كالضوء من السراج ، والشعاع  
 من الشمس ، فانهما متقاربان<sup>(٧)</sup> زمانا . والسراج مُقَدَّم على الضوء ؛ ولذلك  
 تقول : وجد السراج فوجد الضوء ، ولا يمكنك أن تقول : وجد الضوء فوجد  
 السراج . وكذلك تقول : تحركت يدى فتحرك المفتاح في كمي<sup>(٨)</sup> ، ولا يمكنك<sup>(٩)</sup>  
 أن تعكس ذلك . إلى ههنا نقله .

ثم إبتدأ بفصل سماه الاعتراض عليه ، فقال : نتكلم أولا في الدعوى  
 والفتوى ، ونبيين فيها اشتراكا في لفظ النوام والوجود . وما لم يتخلص  
 محل<sup>(١٠)</sup> النزاع من وجوه<sup>(١١)</sup> الاشتراك ، لم<sup>(١٢)</sup> يتبين وجه الاحتجاج . فقوله  
 أولا : العالم موجود بوجوده ، يشتمل على قليل<sup>(١٣)</sup> إشتباه ، وكان من حقه أن  
 يقول : العالم موجود بايجاده ، حتى يشعر ذلك بالتقدم الذاتى الوجودى .

(١) د : + قال .

(٢) أ ، ر : فماذا .

(٣) أ ، ر : فالآن منه .

(٤) د : الحركات .

(٥) د : محرك .

(٦) د : ويقارنه .

(٧) أ ، د : تقاربان .

(٨) في الاصل : كمي .

(٩) د : + أن تقول وجد الضوء فوجد السراج وكذلك تقول تحركت يدى فتحرك المفتاح في

كمي ولا يمكنك .

(١٠) د : على .

(١١) د : وجوده .

(١٢) لعلها : لن .

(١٣) د : - قليل .

أقول : اعترف ههنا بأن القسم الذى زاده فى أقسام التقدم ، وسماه بالتقدم بالوجود فقط ، وهو سادس الأقسام - هذا التقدم الذاتى الذى جُعِلَ<sup>(١)</sup> رابع الأقسام بعينه .

ثم إن أراد بقوله موجود<sup>(٢)</sup> [١٧٨] بإيجاده أنه متقدم بالوجود ، فقد جعل الوجود مشتركاً ؛ لأن التقدم يجب أن يكون مشاركاً للمتأخر فيما هو متقدم به . ثم إنه يمتاز عنه بمعنى ، وذلك المعنى هو التقدم . فلذلك لا يكون لما يقع فى الزمان أو المكان على ما يقع فيهما<sup>(٣)</sup> تقدم ولا لما<sup>(٤)</sup> له شرف على ما لا يكون له<sup>(٥)</sup> مدخل<sup>(٦)</sup> فى معنى الشرف تقدم . وإذ أراد بذلك معنى آخر ، فكان من الواجب عليه أن يجعل هذا التقدم نوعاً سابقاً<sup>(٧)</sup> فإنه لم يُشِرْ إلى ذلك فيما تقدم .

قال : وقوله دائم الوجود بدوامه ، فلفظ الدوام مشترك . فإن دوام الوجود للبارئ تعالى ليس بمعنى دوام الوجود للعالم ، بل دوام الوجود له تعالى بمعنى استمرار الزمان عليه ، أو بمعنى أنه واجبٌ بغيره . ولو فرض عدمه لم يلزم منه مُحال ، فلم<sup>(٨)</sup> يتلزم فى الوجود ابتداءً ودواماً<sup>(٩)</sup> .

أقول : ليس المفهوم من الدوام هو كون الشيء واجب الوجود ؛ لأن الدوام لا يتحقق معناه من غير تصور زمان موجود أو مُقَدَّر ، وليس الواجب كذلك ؛ بل يلزم الواجب من حيث امتناع ارتفاع [١٧٩] وجوده ، وهو أن لا يمكن أن يعرض وقتٌ يَصْدُقُ<sup>(١٠)</sup> فى ذلك الوقت أن الواجب تعالى<sup>(١١)</sup> مرتفع الوجود . وهذا<sup>(١٢)</sup> هو معنى دوام واجب الوجود . وليس دوام وجود العالم استمراراً

- |                      |                  |
|----------------------|------------------|
| (١) لعلها : جملة .   | (٢) د : موجودة . |
| (٣) ١ : فيها .       | (٤) د : بما .    |
| (٥) ١ : ماله .       | (٦) ١ : يدخل .   |
| (٧) د : سابقاً .     | (٨) د : فلا .    |
| (٩) ١ ، ر : دواماً . | (١٠) د : يفرض .  |
| (١١) د : - تعالى .   | (١٢) د : وههنا   |

الزمانِ عليه<sup>(١)</sup> شأن الزمان إنما استمر على شئ غيره ، وهو من جملة العالم ، فكيف يستمر على جزء من العالم هو علة الزمان<sup>(٢)</sup> ، وعلى جزء وهو الزمان بعينه ، بل يستمر على جزء ويكون وجوده في الزمان أو مع الزمان . والزمان يلزم العالم من حيث امتناع ارتفاع<sup>(٣)</sup> وجوده بالنظر إلى علته ، وهو أن لا يمكن أن يعرض وقت يصدق<sup>(٤)</sup> في ذلك الوقت أن العالم<sup>(٥)</sup> مرتفع الوجود وعلته موجودة . وهذا المعنى لا يبين المعنى الأول إلا بما ليس له مدخل في معنى الدوام . فلهذا المعنى المشترك يصح أن يقال : العالم دائم الوجود بدوام بارئه .

قال : فلم يكن الدوام في الوجودين بمعنى واحد ، بل بمعنىين مختلفين في الحقيقة ، ولم يكن الوجود في الدوامين بمعنى واحد ، بل بمعنىين مختلفين في الحقيقة فالفتوى غير ملخصة<sup>(٦)</sup> و [١٨٠] أكثر الاختلافات بين العلماء من اشتراك الألفاظ .

أقول : وقد مرَّ بيان أن الدوام<sup>(٧)</sup> والوجود فيها<sup>(٨)</sup> بمعنى واحد . قال : ثم الآية الكبرى التي إستعظموها من ابن سينا هي قضايا وهمية ومقدمات خالية خيل من سحره إليهم أنها تسعى ، « فأوجس في نفسه خيفة موسى<sup>(٩)</sup> » ، قلنا لا تخف إنك أنت الأعلى<sup>(١٠)</sup> وهي بعينها شبه الكرامية في المكان نقلها إلى الزمان . ولسنا ممن يقعق باللبان<sup>(١١)</sup> .

أقول . هذه - كما ترى - كلمات مستعارة ، وعبارات مزخرفة لا فائدة فيها . والكرامية منسوبة إلى أبي عبد الله محمد بن كرام السجستاني الذي

(١) د : - إنما استمر على ..... هو علة الزمان . (٢) د : وارتفاع .

(٣) د : يفرض . (٤) د : - إن العالم .

(٥) في الأصل : ملهه !! (٦) د : المرام .

(٧) ر : فيهما . (٨) د : - فأوجس في نفسه خيفة .

(٩) س طه : ٦٧ ، ٦٨ . (١٠) د : بانسات !!

كان في أيام الطاهر وأثبت<sup>(١)</sup> زماناً ومكاناً للأول تعالى بطريق الأدلة الكلامية كما قال بها السلف من راوثة<sup>(٢)</sup> الحديث من جهة النقل فقط .

قال : وقوله إن الذات الواحدة إذا كانت [١٨١] من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء<sup>(٣)</sup> ، وهي الآن كذلك ، فالآن أيضا لا يوجد منها شيء .

قلنا : أثبت قبلاً وأنا<sup>(٤)</sup> للعالم ، إذ قدرت زمانا أو زمانين أحدهما متقدم والآخر متأخر مقارن . فان قررته<sup>(٥)</sup> على مذهب الخصم ، فالخصم<sup>(٦)</sup> ليس يُثبت وراء العالم زماناً ألبتة لا متقدماً فيسمى قبلاً ولا مقارناً فيسمى<sup>(٧)</sup> الآن ، كما لم يثبت وراء العالم مكاناً ألبتة : لا خلاء ولا ملاء .

أقول : القائلون بالحوث على الوجه الذي لا يجتمع [فيه] عدم السابق مع الوجود الحادث يقولون<sup>(٨)</sup> بقلبية<sup>(٩)</sup> منصرفة<sup>(١٠)</sup> مرة ، ويعدية<sup>(١١)</sup> تتجدد وهو الزمان . وكذلك يقولون : البارئ تعالى متقدم على العالم بتقدير<sup>(١٢)</sup> أزمنة لانهاية لها . فاذا فسروا الأزل قالوا : هو تقدير<sup>(١٣)</sup> أزمنة ماضية<sup>(١٤)</sup> لانهاية لها . . . وبعضهم قال : هو استمرار وجود في جانب الماضي إلى غير نهاية . وفي كل هذا تقدير<sup>(١٥)</sup> الزمان ظاهر . وإنما لم يقولوا بالزمان ؛ لأن الزمان عندهم حركة السماء والشمس ، وقد فرضوا<sup>(١٦)</sup> هناك عدمها ، فكيف يثبتون حركتها .

- 
- |                        |                         |
|------------------------|-------------------------|
| (١) أ ، د : فائت .     | (٢) د : وراة .          |
| (٣) د : فيما شيء قبل . | (٤) د : وذاتا .         |
| (٥) د : قدرته .        | (٦) أ ، ر . - فالخصم .  |
| (٧) د : + مع .         | (٨) د : ويقولون .       |
| (٩) د : بقلبية .       | (١٠) د : تنصرم .        |
| (١١) د : ويعدم .       | (١٢) أ : بتقدر .        |
| (١٣) أ : تقدر .        | (١٤) أ ، ر : أزمنة ما . |
| (١٥) أ : نقدر .        | (١٦) د : عرضوا .        |

وأما قوله : وكما لم يثبت وراء العالم مكانا ألبتة [١٨٢] لاخلاء ولا ملاء ، فهو افتراء عليهم ؛ لأنهم يقولون بخلاء لانهاية له . والقول بأن<sup>(١)</sup> ما وراء العالم ليس بخلاء ولا بملاء ولا بمكان قول أرسطو وأتباعه . فالمصارع ركب ههنا مذهب من يقول بالحدوث على زعم نفسه من غير موافقة له في ذلك ، والقول بنفى المكان خارج<sup>(٢)</sup> العالم على مذهب أرسطو . واستدل بالأخير على الأول على طريقة الفقهاء<sup>(٣)</sup> في أقيستهم<sup>(٤)</sup> .

قال : وهذا كما يقول الكراميون إن الذات واحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد معها<sup>(٥)</sup> شيء ثم وُجد معها<sup>(٦)</sup> شيء ، فلا بد وأن يكون لجهة منها مباينة عنها بينونة<sup>(٧)</sup> متناهية أو غير متناهية .

أقول : لا تقول الكرامية هكذا ؛ بل يقولون : كل موجودين متناهيين<sup>(٨)</sup> فلا بد أن يكون أحدهما في جهة من الأخرى . وإن ثبت<sup>(٩)</sup> أنهم قالوا هكذا ، فما وجه الدلالة من هذا على ما ذهب<sup>(١٠)</sup> إليه من القياس الذي هو حمل الشبيه على الشبيه ، مع أن ههنا ليس فيها<sup>(١١)</sup> معنى جامع !! قال : وتقدير<sup>(١٢)</sup> وقت الترك ووقت الفعل [١٨٣] كتقدير<sup>(١٣)</sup> مكان فارغ ومكان مشغول .

أقول : هذا لا يقتضى أن يكون<sup>(١٤)</sup> حكم أحدهما حكم الآخر .

قال : وأنت تعرف أنه لما لم يكن وجود البارئ تعالى مكانياً ، لم ينسب إليه مكان فارغ ولا مكان مشغول . كذلك لما لم يكن وجوده ، جلت عظمته ،

- 
- |                       |                      |
|-----------------------|----------------------|
| (١) د : - ما .        | (٢) د : + عن .       |
| (٣) د : العنا .       | (٤) د : أثبتهم ١١٠   |
| (٥) د : منها .        | (٦) أ ، ر : منها .   |
| (٧) د : + منها .      | (٨) د : متناهي .     |
| (٩) د : يثبت .        | (١٠) د : مذهب .      |
| (١١) د : فيهما .      | (١٢) أ ، ر : وتقدر . |
| (١٣) أ ، ر : كتقدير . | (١٤) د : لا يكون .   |



زمانيا ، لم يجز أن ينسب إليه وقت فارغ ووقت مشغول حتى يسمى أحدهما تركا  
للفعل والثاني فعلا .

أقول : فإذا لم يجز أن ينسب إليه ، فاما أن لا يوجد وقت هو فاعل<sup>(١)</sup> ،  
أو لا يوجد وقت هو ليس بفاعل . والأول قول بأنه لم يصدر عنه شيء أصلاً ،  
والباقي<sup>(٢)</sup> هو قول ابن سينا .

قال : فإن قال إنك لم<sup>(٣)</sup> تثبت قبلاً على العالم ولا زمانا متناهما أو غير  
متناه ، فقد قضيت بتلازم وجودين : وجود الصانع ووجود المصنوع . وكذلك  
إذا لم تثبت وقتاً لتترك الفعل ووقتاً للفعل ، فقد هـرّحت<sup>(٤)</sup> بالتلازم .

قلت : إنه أساء<sup>(٥)</sup> سمعاً ، فاساء إجابة . إنما<sup>(٦)</sup> يلزم التلازم في الوجود  
والزمان ، إذا كان<sup>(٧)</sup> الموجود قابلاً للزمان . وفقد [١٨٤] بيّنا أن العالم لا  
يجوز أن يكون معه تعالى زمان<sup>(٨)</sup> لأنه يوجب أن يكون وجوده زمانيا . فالتلازم  
والاقتران<sup>(٩)</sup> والزمان مستحيل ، والسبق<sup>(١٠)</sup> والتقدم الزماني أيضا مستحيل .  
وهو<sup>(١١)</sup> كسؤال الكرامى حيث قال : إنك إن لم تثبت بينونة وراء العالم متناهية  
أو غير متناهية ، فقد قضيت بتلازم وجودي الصانع والمصنوع ، لكنه لا يلزم إذ  
ليس وجوده تعالى مكانيا .

أقول : إذا اعترف بأن العالم لا قبل له ، فقد قال بالقدم<sup>(١٢)</sup> ، فانه لا  
معنى للقدم إلا هذا . ثم إنه أورد شبهة للزمان بالمكان حتى يثبت بفساد مذهب  
الكرامى مذهباً جديداً قصده ، فانه لا يخلصه مما يحذر<sup>(١٣)</sup> . وذلك أن<sup>(١٤)</sup>

(١) د : مكرر : فاما أن لا يوجد ... فاعل . - والثاني .

(٢) د : - لم . (٤) د : خرجت .

(٥) د : أسماء !! (٦) د : + لم .

(٧) د : جاء . (٨) أ ، ر : زماناً .

(٩) د : والاقتراق . (١٠) د : وأن السابق .

(١١) د : وهذا . (١٢) د : بالعدم .

(١٣) د : فما تجده . (١٤) د : + أن .

ابن سينا يقول بأزمنة متعاقبة في جانب الماضي لانهاية لها ، وصور وأعراض متعاقبة في تلك<sup>(١)</sup> الأزمنة لانهاية لها ، وهى المسماة بحوادث لا أول لها ، فكيف يبطل هذا ؟!! وأن هذا هو المطلوب نفسه في باب حدوث<sup>(٢)</sup> العالم دون ما كرهه<sup>(٣)</sup> من التشبيهات والتطبيقات<sup>(٤)</sup> . وما على القائل<sup>(٥)</sup> بهذا القول أو النافى له من وجود<sup>(٦)</sup> الكرافى<sup>(٧)</sup> وعدمه ومن كون الصانع مع الزمان أو<sup>(٨)</sup> ليس معه [١٨٥] قال : إنك إذا قلت لم يفعل ثم فعل ، فقد أثبت وقتاً ما عطّلت عن الفعل حتى تميز فيه وقت ترك ووقت شروع وإن لم تثبت وقت التعطيل والترك ، فقد وافقتنى<sup>(٩)</sup> فى الإيجاب . فاني أقول لا يجوز أن يتعطل الجواد عن جوده فيتلازمان . قلت : ولا يلزم من قولنا لم يفعل وقتاً ثم فعل<sup>(١٠)</sup> تعطيل ووقت شروع ، فان فى العبارة تجوزاً وتوسعاً . فان فى : لم يفعل إشعاراً بالماضى ، وفى : ثم فعل ، دلالة على المستقبل . وليس فى العدم ماضى ولا مستقبل .

أقول : يُحلّل على نفسه ما يُحرّم على غيره تحكما . فهو يجوز أن يكون فى قوله لم يفعل ثم فعل معنى ما<sup>(١١)</sup> يريدّه توسعاً ولا يجوز أن يكون فى قول من يقول<sup>(١٢)</sup> : البارى تعالى لم يفعل ثم فعل ، بمعنى نفى الاجتماع بينهما ، تجوز ، بل يقول : يلزمه أن يكون<sup>(١٣)</sup> البارى فى الزمان ، وهذا كما تراه .

قال : وهو كما يقول الخصم : أبدع العقل ثم أبدع النفس ثم أبدع الهيولى ثم أبدع الجسم ، ولم يشعر ذلك بالماضى وتعاقب الزمان بعده .

أقول : هو يقول [١٨٦] بقدم<sup>(١٤)</sup> وتأخر غير زمانيين ، ولذلك يقول : ثم

- 
- |                                       |                             |
|---------------------------------------|-----------------------------|
| (١) أ : فتلك .                        | (٢) د : حدث .               |
| (٣) د : ما يكرهه .                    | (٤) د : والطبيعات .         |
| (٥) د : القول .                       | (٦) د : وجوده .             |
| (٧) هكذا فى الاصل ولعلها الكرامى !!   | (٨) د : إذ .                |
| (٩) د : وافقتنى !!                    | (١٠) د : - ثم فعل .         |
| (١١) د : - ما .                       | (١٢) د : - فى قول من يقول . |
| (١٣) د : - البارى تعالى ... أن يكون . | (١٤) د : بتقدم .            |

فإن قلت أنت بتقدم العالم على الوجود ، والترك على الفعل بمثل هذا ، فهو عين مذهب خصمك . فاذن إستشهادك بقوله يكون عليك لا لك .

قال : فليس<sup>(١)</sup> فى العقل وقتٌ قبل الوقت ولا مع العقل ، كما ليس فى العقل عالمٌ آخر وراء العالم فوقاً ولا مع العالم متيامناً<sup>(٢)</sup> ولا متياسراً ولا دون العالم تحتاً .

أقول : قولاك ليس فى العقل وقت قبل الوقت ، غلط وهذيان . فإن ابن سينا يقول : ليس للوقت قبل أصلاً ، وأنت تقول ليس وقت<sup>(٣)</sup> قبل الوقت<sup>(٤)</sup> حتى يكون فيه وقت أم لا . وقولاك لا وقت مع العقل هو لا يسلمك<sup>(٥)</sup> . فهو دعوى بلا بيئة .

وقولاك : كما ليس فى العقل عالم وراء العالم ، فالكرامى يقول : بل عالم هناك وراء العالم ، وأين دليلك<sup>(٦)</sup> على نفيه<sup>(٧)</sup> ؟

قال : وأنى لا أثبت التعطيل عن الفعل إلا حيث يتصور وجود الفعل ، إذ الفعل ما له أول ، والأول ما ليس له [ ١٨٧ ] أول . والجمع بين ما له أول وبين ما لا<sup>(٨)</sup> أول له محال .

أقول : صرّح ههنا بأنه يقول للتشويق وطلب الجاه عند العوام كما هو عادة المذكورين ، ولا يريد به الحق . فإنه أثبت أنواع التقدم فى المقدمة<sup>(٩)</sup> الثانية ، ويعلم أن الفعل<sup>(١٠)</sup> له أول بمعنى الأولى الذاتية . والأول<sup>(١١)</sup> له أول بمعنى الأولية الزمانية . وقد صرّح بأن الجمع بينهما ليس بمحال<sup>(١٢)</sup> نى تلك

(١) د

(٣) د :- قبل الوقت . . . . . ليس وقت . وتضيف هذه النسخة : الوقت أين لك .

(٤) ر : + أين لك قبل الوقت . (٥) د : لا يسلمك .

(٦) د : وليتك . (٧) فى الأصل : نفسه .

(٨) د :- ما لا . (٩) د : مقدمة .

(١٠) د : العقل . (١١) د : والأزل .

(١٢) د محال .

المقدمة . فانظر<sup>(١)</sup> إليه كيف يقول هذا مع اعترافه ببطلان قوله في المقدمات ؟

قال : وأنت إذا قلت إنه صانع في الأزل ، فقد جمعت بين طرفي نقيض<sup>(٢)</sup> :  
أعنى إثبات الأولوية ونفي الأولوية .

أقول : هذا إذا كانت الأولوية فيهما بمعنى واحد ، وليس كذلك باعترافك  
حيث قلت : وقد يكون مع ما<sup>(٣)</sup> أنه معه زمانا يكون متقدماً عليه ذاتاً ،  
وبالعكس وكذلك في كل قسمين .

أقول : فهلاً قلت لا يجوز أن يتعطل الجوادُّ عن إفاضة الجود ، حيث  
يتصور الجود ؟ إذا لم يكن يتصور الجود<sup>(٤)</sup> ، فلا يسمى ذلك تعطيلاً . أليس إذ  
لو قال قائل : إذا لم يوجد الصانع جسماً ذاهباً في [ ١٨٨ ] الجهات غير متناه ،  
فقد تعطل عن إفاضة الجود<sup>(٥)</sup> وانتقص جوده عن كما له ؟

قيل : إذا لم يكن وجود جسم غير متناهٍ ، رجع النقص<sup>(٦)</sup> إلى قابل الجود  
لا إلى جود<sup>(٧)</sup> المفويض .

قال : إذا لم يكن<sup>(٨)</sup> يتصور الجود<sup>(٩)</sup> ، فلا يكون هناك<sup>(١٠)</sup> الجواد أصلاً ،  
لأن الجواد يكون بإضافته<sup>(١١)</sup> إلى الجود جواداً<sup>(١٢)</sup> . وهو مطالب ههنا بامتناع  
زمان لانهاية له في جهة الماضي ، ولا يغنيه التكرار والتمثيل ، بل عليه إقامة  
الدليل الذي لا يحوم<sup>(١٣)</sup> حوله .

أقول ناقلاً عن ابن سينا : فقد تصور عندك في قضية العقل جواز أن

- 
- |                                    |                     |                |
|------------------------------------|---------------------|----------------|
| (١) د : فانظر .                    | (٢) أ ، د : نقض .   | (٣) د : نعم !! |
| (٤) د : - إذا لم يكن يتصور الجود . | (٥) د : الجود .     |                |
| (٦) د : - جوده عن كما له . . . . . | رجع النقص .         | (٧) د : وجود . |
| (٨) د : - يكن .                    | (٩) د : الجودة .    |                |
| (١٠) د : - هناك .                  | (١١) د : بإفاضة .   |                |
| (١٢) د : جوداً .                   | (١٣) د : لا يحوله . |                |

يخلق<sup>(١)</sup> العالم قبل وقته بزمان . فاذا كان ذلك<sup>(٢)</sup> متصورا ولم يخلق ، فقد تعطل عن الجود . ثم قال : عليه التصور العقلى فى الزمان ، كالتقدم<sup>(٣)</sup> العقلى فى المكان حنو القذة بالقذة ، والنعل بالنعل<sup>(٤)</sup> فالوهم كما يتصور ، والعقل يُقدّر وراء العالم عالماً آخر فوقاً أو تحتاً .<sup>(٥)</sup> ويقدر جرم الكل أكبر<sup>(٦)</sup> مما هو عليه أو أصغر ، لكن بشرط أن يكون متناهى الذات [١٨٩] إذ<sup>(٧)</sup> قام الدليل على أن جسماً لايتناهى غير ممكن . كذلك يقدر العقل قبل<sup>(٨)</sup> العالم وقتاً<sup>(٩)</sup> ، ولكن بشرط أن يكون متناهى فان زمانا لا يتناهى غير ممكن ، كما سنبين .

أقول : لم يقل ذلك ابنُ سينا مبرهنًا ، لكنه قال مبيّناً لكيفية تصور تقدر<sup>(١٠)</sup> الوقت عند فرض الوقت متناهى . ولا يلزم ابن سينا أن يكون حكمُ تقدير الوقت حكم تقدير الخلاء بعد أن قام على امتناع الثانى دليلٌ وعلى<sup>(١١)</sup> إمكان الأول ، بل على وجود مقدّره دليل .

قال ناقلا عنه ، قال : للجسم وضع طبيعى ، فلا يمكن فرض اللانهاية فيه . وليس للزمان وضع طبيعى ولا ترتيب عقلى ، فيتصور فرض اللانهاية فيه . ثم قال عليه .

قلت : هذا الفرق بين الصورتين ليس بمؤثر ؛ لأن البرهان الذى دل على استحالة وجود جسم لا يتناهى بعداً هو بعينه يدل على استحالة وجود مدة<sup>(١٢)</sup> لا تتناهى زمانا . ووجود النفوس النباتية [ و ] الإنسانية<sup>(١٣)</sup> لا يتناهى عدداً ، [ ١٩٠ ] إذا الأوسط فيه أمور أوليه :

- 
- |                           |                                    |
|---------------------------|------------------------------------|
| (١) د : جمعا !!           | (٢) د : - ذلك .                    |
| (٣) د : كالتقدير .        | (٤) أ ، والسفل بالسفل .            |
| (٥) أ : - أو تحتاً .      | (٦) د ، ر : أكثر .                 |
| (٧) د : أذا               | (٨) د : وقتاً .                    |
| (٩) د + أو موجودا بزمان . | (١٠) د : - تقدر ، ر : تقدر تقدير . |
| (١١) د : - و .            | (١٢) د : هذه .                     |
|                           | (١٣) د : - الانسانية .             |

منها أن الأقل من الأعداد الموجودة لا يكون مثل الأكثر .

ومنها : أن الأقل والأكثر إنما يكونان في العدد المتناهي ، وما لا يتناهي لا يتصور فيه الأقل والأكثر .

ومنها : أنه لا يتحقق في غير المتناهي جزء معلوم مثل النصف والثالث<sup>(١)</sup> والرابع . ونحن نركب من هذه المقدمات برهاناً في كل صورة والغرض<sup>(٢)</sup> الكلام أولاً في النفوس الانسانية فنقول :

لو جعل في الوجود ما لا يتناهي من النفوس الانسانية يوم الأحد<sup>(٣)</sup> ، لما أمكن أن يزداد بأعداد من النفوس في يوم الاثنين . فان ما لا يتناهي عدداً لا يزداد بعدد<sup>(٤)</sup> ، ولكن قد إزداد . فاستثناء نقيض التالي<sup>(٥)</sup> أنتج نقيض<sup>(٦)</sup> المقدم .

أقول : أما قوله ففيه فساد ؛ لأن ابن سينا لم يحتج إلى الوضع الذي للجسم أن يكون طبيعياً ، ولم ينف عن هذا الزمان الترتيب العقلي ؛ بل إنما فرق بينهما بوجود الامتداد وعدمه . وما ادعاه<sup>(٧)</sup> بأن البرهان الذي دل على استحالة الجسم غير متناه ، يدل على استحالة زمان أو<sup>(٨)</sup> نفوس غير متناهية ، فباطل .

والأمور الأولية [١٩١] التي تزعم أنها أوسط ذلك البرهان ليست بأولية .  
بيانه أن :

أولها : قوله : الأقل من الأعداد الموجودة لا يكون مثل<sup>(٩)</sup> الأكثر ، وهو لا يمكن أن يستعمل في الزمان ؛ لأنه يختص بالأعداد الموجودة وأعداد الزمان

- 
- |                        |                          |
|------------------------|--------------------------|
| (١) د : والثالث .      | (٢) د : ولنفرض .         |
| (٣) د : - الأحد .      | (٤) د : لا يزداد وبعد !! |
| (٥) د : يقتضى الثانى . | (٦) د : نتج نقيض .       |
| (٧) د : ولا ادعى .     | (٨) د : آخر !!           |
|                        | (٩) د : مثل مثل .        |

ليست بموجودة . وأيضاً إن كان الشيء له جهتان إحداهما<sup>(١)</sup> متناهية والأخرى غير متناهية ، والأقل والأكثر يتصوران في الجهة الأولى دون الأخرى ، ولا يقتضى ذلك تنهاى<sup>(٢)</sup> الأخرى .

وثانيها قوله : إن الأقل والأكثر إنما<sup>(٣)</sup> يلزمان في العدد<sup>(٤)</sup> المتناهى ، وما لا يتناهى لا يتصور فيه الأقل والأكثر ، وهو غير محصل ، لأن تضعيف الواحد مرات لا تتناهى ، أقل من تضعيف الاثنين مرات لا تتناهى ، وهذا أكثر منه مع أنهما غير متناهيين . ثم إنه قبل جهة الإمتداد الذى فيه النهاية<sup>(٥)</sup> واللانهاية ، فيكون الأقل في تلك الجهة متناهياً . ولا يلزم أن يكون الأكثر منه متناهياً .

وثالثها قوله : لا يتحقق في غير المتناهى جزء معلوم مثل النصف أيضاً غير معلوم وغير محصل . فانه إن أراد بالجزء المعلوم جزءاً مضافاً إلى الكل ، كالنصف ، فهو حق ، لكنه ليس بنافع له . وإن أراد به جزءاً كيف كان ، فباطل [١٩٢] . فان المتناهى جزء متحقق من غير المتناهى . فهذه مقدماته .

وأما برهانه على امتناع النفوس الانسانية بأن مالا يتناهى عددا لا يزداد<sup>(٦)</sup> بعدد فمزيف<sup>(٧)</sup> لأن النفوس متناهية من جهة إنتهاؤها يوم الأحد غير متناهية من جهة وجودها في كل يوم قبل كل يوم إلى<sup>(٨)</sup> الأزل . وازدياده في الجهة المتناهية ليس بممتنع ولا بمقتضى لنهاية في الجهة الأخرى . وأما تمنطقه<sup>(٩)</sup> بأن استثناء نقيض التالى أنتج نقيض المقدم ، فإظهار لوقوفه<sup>(١٠)</sup> على علم المنطق ، وذلك لا يسمنه ولا يغنيه<sup>(١١)</sup> .

(٢) ا : - تنهاى .

(١) ا ، ر : أحدهما .

(٤) د : العدد .

(٣) د : - إنما .

(٦) د : لا يزداد .

(٥) د : الانهايه ||

(٨) ا : - قبل كل يوم إلى .

(٧) د : فخفيف ولعلها فضيف .

(١٠) د : وقوفه .

(٩) د : فاما لمنطقه .

(١١) د : - ولا يغنيه ، وتضيف : من .

قال : وتركيب آخر : إن النفوس لو كانت غير متناهية فى يوم الأحد ، وهى أيضا غير متناهية فى يوم الاثنين ، كان<sup>(١)</sup> الأقلُّ مثلُ الأكثرِ وإذا تناهت النفوسُ عددا فلا بد أن نبتدىء من نفس ليس قبلها نفسٌ ، فتنتهى<sup>(٢)</sup> الأشخاصُ ولا بدُ من<sup>(٣)</sup> أن نبتدىء من شخص ليس قبله شخصٌ فتنتهى الحركات والمتحركات . ولا بد أن نبتدىء من حركة<sup>(٤)</sup> ليس قبلها ، حركة ، فيتتهى الزمان العادُ للحركات . ولا بد أن نبتدىء من زمان ليس قبله زمان ، وذلك ما أردنا أن نبين [١٩٣] .

أقول : أعاذنا الله من سوء التمييز ؛ أليس لهذه النفوس امتداد فى جهة الماضى يريد إثبات تناهيه ، وامتداد فى جهة المستقبل أثبت تناهيه<sup>(٥)</sup> بفرض انتهائه إلى يوم الأحد ؟ فهذا التناهى كيف اقتضى ذلك التناهى بالزيادة ؟ فهذه الطرق الدالة على النهاية فيه ، وهذه النهاية مستغنية عن الإثبات .

وإن قلت إن مجموع النفوس من الأزل إلى يوم الأحد أقل من مجموع النفوس من الأزل إلى يوم<sup>(٦)</sup> الاثنين ولا نسلم لك أن هذه العلة تقتضى التناهى . فانها ليست أولية ولا برهان عليه . وأما باقى الكلام فبناءً على الفاسد .

قال : وتركيب آخر : إن كلُّ حادث<sup>(٧)</sup> بسبب<sup>(٨)</sup> فقد يتوقف وجوده<sup>(٩)</sup> على وجود سببه . فلو توقف وجود ذلك السبب على وجود سبب<sup>(١٠)</sup> آخر ، أدى<sup>(١١)</sup> ذلك<sup>(١٢)</sup> إلى التسلسل ، وهو باطل لعله التوقف . فان ما يتوقف وجوده على وجود شئ ، لم يمكن<sup>(١٣)</sup> تحصيل وجوده إلا وذلك الشئ وجد قبله . فلو

- 
- |                       |   |
|-----------------------|---|
| (١) كما أن .          | (٢) فى الأصل : فتنتهى .                       |
| (٣) د : والأبدان !!   | (٤) د : - ليس قبله شخص ..... نبتدىء من حركة . |
| (٥) د : + يوم .       | (٦) د : - وإن قلت ... من الأزل إلى يوم .      |
| (٧) د : - حادث .      | (٨) د : نسبة .                                |
| (٩) د : + على وجوده . | (٩) د : + على وجوده .                         |
| (١٠) د : نسبته .      | (١١) د : وأى .                                |
| (١٢) د : - ذلك .      | (١٣) د : ١ ، د : يكن .                        |



توقف كل سبب [١٩٤] على سبب<sup>(١)</sup> إلى ما لانهاية<sup>(٢)</sup> له ، لم يمكن تحصيل هذا السبب الذي وقع الغرض فيه لتوقف<sup>(٣)</sup> وجوده على وجود ما لا يتناهى متعاقبة أو محصورة في الوجود<sup>(٤)</sup>، وذلك غير ممكن .

أقول : توقف وجود الشيء على الأشياء التي لا تتناهى ولا تجتمع<sup>(٥)</sup> في الوجود مما يقول به ابن سينا وتوقفه على الأشياء التي لا تتناهى وتجمع في الوجود<sup>(٦)</sup> مما يمنعه . فأضاف جميعها وأدعى من غير تميز وبيان وإيراد برهان ، أنها محال .

فيقال له ، نيابةً عن ابن سينا ، : لم قلت إن ذلك غير ممكن بالبديهة ، ولو كان بديهياً ، لما خالف العقلاء فيه ، فإن أصحابك . يَحْتَوْنَ<sup>(٧)</sup> البديهي بذلك أم بالبرهان ، فأين ؟

قال : فننقل هذا البرهان بعينه إلى الأشخاص الانسانية ، فنقول : هذا الانسان ، ونشير به إلي زيد ، قد توقف وجوده على وجود<sup>(٨)</sup> النطفة التي خُلِقَ منها ، ووجود تلك<sup>(٩)</sup> النُطْفَةِ<sup>(١٠)</sup> قد توقف على وجود إنسان آخر حصل منه النطفة ، فكذلك تسلسل إلى ما لا نهاية له ، وذلك باطل [١٩٥] .

أقول : هذا مثال يصلح لمعلمي الصبيان أن يفهمهم<sup>(١١)</sup> معنى التسلسل . والكلام في بطلانه الذي ادعاه من غير بَيِّنَةٍ .

قال : وقد<sup>(١٢)</sup> اتفقنا على استحالة وجود علل ومعلولات بلانهاية إلا أنهم

(١) د : - على سبب . (٢) ا : اللانهاية . (٣) ا ، د : بموقف .

(٤) د : الموجود . (٥) د : وجمعها .

(٦) د : - مما يقول به ..... وتجمع في الوجود .

(٧) د : تحدد . (٨) د : - على وجود .

(٩) د : بذلك . (١٠) د : النطق .

(١١) د : يفهم . (١٢) د : وفقد .

أجروا هذا الحكم فى العلل الفاعلية . ونحن الزمناهم<sup>(١)</sup> غير ذلك فى العلل<sup>(٢)</sup> المادية . والعلل<sup>(٣)</sup> فى توقف المعلولات عليها متساوية .

أقول : لم يفرق خصومه بين العلل الفاعلية والمادية ، وإنما لم يذكروا [١] لمادية<sup>(٤)</sup> ؛ لأن المادة لا يمكن أن تكون لها مادة قبلها إلى ما لا يتناهى . وذلك أن الأب ليس بمادة النطفة ، إنما هو محل لحدوث مادة نطفة الأب وإذا لم يكن الأب مادة الابن ، فليس مادة الأب مادة الابن ، فليس هذا التسلسل<sup>(٥)</sup> فى العلل المادية . والممتنع عند خصومه امتناع تسلسل<sup>(٦)</sup> العلل الموجودة معاً . والمصارع ما لم<sup>(٧)</sup> يتعرض لحل النزاع ويكرر الكلام ويكثره من غير فائدة .

قال : فإذا ثبت<sup>(٨)</sup> أن النفوس والأشخاص [١٩٦] متناهية وإنما تبتدىء من مبدأ لها ، سواء كانت متعاقبة فى الوجود أو كانت معاً فى الوجود غير متعاقبة<sup>(٩)</sup> ، ثبت بعد ذلك أن الحركات الدورية والمتحركات متناهية . لأنها لو كانت دائمة الحركة لكانت المواليد من تلك الحركات<sup>(١٠)</sup> دائمة الوجود غير متناهية ، وقد ثبت أنها متناهية . فالزمان ، الذى هو عاداً للحركات يجب أن يكون متناهياً<sup>(١١)</sup> ، وهذا غاية ما أردناه .

أقول : لم يَحْتَجْ فى تنهاى الزمان إلى توسط الحركات والمتحركات ، بل لو قال فى أجزاء الزمان<sup>(١٢)</sup> من الأيام والساعات ، أو فى الشهور والأيام ما قاله فى الأشخاص ، كان كما زعم . وإذا كان راضياً بهذا<sup>(١٣)</sup> ، فما هذا التطويل الذى لافائدة فيه إلا ضياع الزمان !؟

- 
- |  |  |  |
|--|--|--|
| (١) د : عين .                                | (٢) د : - العلل .                            | (٣) د : مكرر : والعلل .                |
| (٤) د : المادة .                             | (٥) د : القسم .                              | (٦) د : - تسلسل .                      |
| (٧) د : - أثبت .                             | (٨) د : - فى الوجود ... غير متعاقبة .        | (٩) د : - فى الوجود ... غير متعاقبة .  |
| (١٠) د : - دائمة الحركة ... من تلك الحركات . | (١١) د : - فالزمان الذى ... يكون متناهياً .. | (١٢) د : - إلى توسط ... أجزاء الزمان . |
| (١٣) د : - بالذى .                           |  |  |

قال : ونقول أيضا : البرهان الذى أوردتموه على استحالة بُعد لا يتناهى ،  
أو جسم لا يتناهى ، هو أنك تفرض على سطح الجسم الغير متناهى نقطة ،  
وتقدر فى وهمك بعداً<sup>(١)</sup> لا يتناهى مبدئها<sup>(٢)</sup> تلك النقطة ، ونفرض خطأ آخر  
على موازاة ذلك أقصر منها بذراع [١٩٧] ثم تطبق النقطة على<sup>(٣)</sup> النقطة والخط  
على الخط ، فلا يخلو : إما أن يبقى الخطان<sup>(٤)</sup> غير متناهيين ، كأن الأصغر مثل  
الأكبر ، وإن انتقص من الطرف الغير المتناهى بمقدار الذراع القاصر ، صار  
غير<sup>(٥)</sup> المتناهى منقطعاً ، فما يوازيه صار متناهيًا<sup>(٦)</sup> . فبان أنه لا يتصور  
جسم أو بُعد فى جسم غير متناهٍ . فننقل هذا البرهان بعينه إلى أعداد النفوس  
الانسانية وأعداد الحركات الدورية . وهم لا يفرقون بين الصورتين إلا بأن  
الجسم له وضع فيمكن أن يفرض فيه خطان يبتدئان<sup>(٧)</sup> من نقطة إلى ما لا نهاية  
له ، والنفوس والحركات لا وضع لها قبل مجرد الوضع وغير الوضع<sup>(٨)</sup>  
لاتأثير له فى الفرق . فإن الخط المفروض فى الجسم موهوم ، وكل ما ن قدره فى  
الخط الموهوم أمكن تقديره<sup>(٩)</sup> فى العدد الموهوم . فافرض<sup>(١٠)</sup> زيدا واجعله نقطة  
، وافرض أباه إلى ما لا يتناهى خطا مستقيماً ، وافرض عمروا واجعله نقطة  
أنقص من زيد<sup>(١١)</sup> بأبوين أو ثلاثة ، واجعل أباه إلى ما لا نهاية له خطأ ، ثم  
قدر أن زيدا وعمروا توأمان<sup>(١٢)</sup> فى الوجود ، وسُق البرهان إلى نهاية . ونحن  
بيننا قبل نوع ترتيب فى الأشخاص كما كان فى العلل والمعلولات ، والترتيب فى  
العلل والنفوس والأشخاص كالوضع فى الأجسام والأبعاد . والبرهان  
كالبرهان كفرسى<sup>(١٣)</sup> رهان !!

- 
- |                     |                         |
|---------------------|-------------------------|
| (١) د : بعد .       | (٢) فى الاصل : مبدئها . |
| (٣) د : - على .     | (٤) د : الخطاب .        |
| (٥) د : - صار غير . | (٦) ١ ، ر : متناهىة .   |
| (٧) د : يتعديان .   | (٨) د : - وغير الوضع .  |
| (٩) ١ : قدره .      | (١٠) د : فان فرض .      |
| (١١) د : زيدا .     | (١٢) د : توأمان !!      |
| (١٣) د : كالفرسان . |                         |

أقول : [١٩٨] برهان ابن سينا مبنًى على التطبيق ، والتطبيق ، لا يعقل إلا فى امتدادين موجودين كما فى الأجسام . والامتداد الذى يفرضه فى زيد وأبائه وعمرو وأبائه ليسا بموجودين ولا بمتوهمين . والذى يفرضه فى النفوس الانسانية الموجودة معا ليس فيه امتداد لا فى الخارج ولا فى العقل ولا فى الوهم ؛ لأن الوهم لا يحيط بما لا يتناهى ، والعقل لا يحكم إلا بما فى الوجود ، ففى إحدى صورتيه يفقد الوجود وإن وجد الامتداد . وفى الثانية يفقد الامتداد وإن فرض الوجود . ولذلك لم يمكن تطبيقها لا فى الوجود ولا فى العقل ولا فى الوهم ، فكيف يكون سياقة<sup>(١)</sup> البرهان فيها متساوية ؟ فكيف كان البرهانان<sup>(٢)</sup> كقرسى رهان ، بل كانا كرهان<sup>(٣)</sup> بفرس جواد مع فرس منحوت من جماد . قال : ثم اعلم أن الدور فى النطفة والانسان والبيض والدجاج ، والحب والشجر<sup>(٤)</sup> ، إنما ينقطع إذا غنيت المراد<sup>(٥)</sup> من أحد الطرفين ، وإلا لتوقف وجود أحدهما على وجود الآخر ، ولم يكن ليحصل أحدهما دون الآخر<sup>(٦)</sup> . وذلك يؤدى إلى أن لا يحصل أصلا ، وقد حصل ، فلا بد من قطع الدور بأحدهما ، والمبدأ فى الأشخاص الانسانية [١٩٩] بالاكمل<sup>(٧)</sup> أولى .

أقول : أحسنت يا علامة العلماء فيما يسأل عنه العوام والصبيان ، فإنه ليس بدور ههنا<sup>(٨)</sup> إلا فى اللفظ ؛ لأن الشئ إذا توقف وجوده على ما يحتاج فى وجوده إلى مثل<sup>(٩)</sup> ذلك ، الشئ ، لا يكون دورا يؤدى إلى أن لا يحصل ؛ بل ربما يتسلسلان . والتسلسل مستحيل . وإن<sup>(١٠)</sup> يجب أن يكون له مبدأ . فههنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع . وليت شعرى : ما هذه الأولوية فى جعل الشخص مبدءا دون النطفة !! نعم إذا كان أحد طرفى الترددين<sup>(١١)</sup> أفعاله واختياره بعض حركاته دون بعض ، ترجح البعض على البعض بالأولية .

(١) ١ ، ر : سياقته . (٢) د : البرهان .

(٣) د : + فيهما يفرض . (٤) د : واشجر .

(٥) د : - المراد . (٦) د : - الآخر . (٧) د : بالاكل .

(٨) ١ ، ر : - ههنا . (٩) د : قبل .

(١٠) د : إن استحاله ، ر : وإن استحال . (١١) د : البورتين .

وأما ههنا فمن<sup>(١)</sup> أين حصل أن الشخص<sup>(٢)</sup> أولى بالمبدئية من النطفة<sup>(٣)</sup> إن لم يكن تقرر في الكتب الإلهية خلق آدم<sup>(٤)</sup> . ثم<sup>(٥)</sup> إذا كان المبدأ بالأكمل أولى ، فلم لم يخلق الناس أولا عقلاء<sup>(٦)</sup> كاملين والأشجار أولا مثمرة كاملة . ثم<sup>(٧)</sup> ربو [١] إلى النطف والحبوب<sup>(٨)</sup> ؟ أليس هذا حمقاً وبلاهة وسُخفاً<sup>(٩)</sup> من القول أثبتته<sup>(١٠)</sup> في كتابه الذي صنّفه<sup>(١١)</sup> على الرد على أفضل<sup>(١٢)</sup> الفلاسفة ؟

قال : ومما يستدل به على ابن سينا أنه ذكر [٢٠٠] في " الشفاء " أن الاستدلال<sup>(١٣)</sup> بالوجود على إثبات واجب الوجود ، وبواجب الوجود على الأشياء أولى وأشرف مما يستدل بغيره عليه . فمن هذا قال : لا نشك أن ههنا<sup>(١٤)</sup> وجوداً وأنه ينقسم<sup>(١٥)</sup> إلى واجب لذاته وإلى ممكن لذاته . وتكلم على القسمين ، ثم قال عليه : إذا كان أحد القسمين ممكناً باعتبار ذاته ، والممكن ما ليس بضروري الوجود ولا بضروري العدم ؛ بل يستوى عند العقل طرفاه : وجوداً وعدمًا . وإذا ترجّح جانب الوجود على العدم<sup>(١٦)</sup> ، احتاج إلى مُرجّح . وإلى ههنا محل الاتفاق مع وضوح البرهان . فاقول : المرجّح لا يخلو إما أن يكون موجداً<sup>(١٧)</sup> وإما أن يكون موجباً .

أقول : إلى ههنا كان الكلام منتظماً ، وحيث اشتغل بالتفرد أفسد الكلام ، فان الموجب لا يعاند الموجد ، حتى يقال إما وإما .

- 
- |   |  |
|---|--|
| (١) أ : فتح .   | (٢) د : - بالاولية ..... أن الشخص .                          |
| (٣) أ ، ر : النطفة !!   | (٤) د : آم .   |
| (٥) د : - ثم .  | (٦) مطبوعة في النسخة « د » .                                 |
| (٧) د : - ثم .  | (٨) د : والجواب .  |
| (٩) د : وسخافة .  | (١٠) د : أثبت .  |
| (١١) د : صفة .  | (١٢) د : أفاضل .   |
| (١٣) د : + على الأشياء أولى وأشرف على اثبات واجب الوجود ، وبواجب الوجود . | (١٤) د : - ههنا .  |
| (١٥) أ ، ر : وينقسم .   | (١٦) د : - بل يستوى عند ..... على العدم . (١٧) د : موجوداً . |

قال : وبطل أن يكون موجبا ؛ لأن الممكن ما تردد بين الوجود والعدم ، لا ما تردد بين الوجوب<sup>(١)</sup> والإمكان . فالمرجّح إذن مرجّح الوجود على عدم لا مرجّح<sup>(٢)</sup> الوجوب على الإمكان<sup>(٣)</sup> [٢٠١] فهو<sup>(٤)</sup> مفيد الوجود لا مفيد الوجوب .

أقول : لا يعنون<sup>(٥)</sup> بالموجب<sup>(٦)</sup> إلا الذي<sup>(٧)</sup> نُسَميه مرجّحا ؛ لأن المرجّح إنْ جاز معه وجود الطرف المرجوح ، لا يكون هو مرجّحا . فان طريان المرجوح<sup>(٨)</sup> على الرّاجح يقتضى رجحان المرجوح على الرّاجح<sup>(٩)</sup> ، وهو متناقض . وإن لم يَجْزْ معه وجود الطرف المرجوح ، كان المرجّح موجبا<sup>(١٠)</sup> لأننا ما نريد بالإيجاب إلا عدم جواز وجودٍ مقابل ما يوجبه .

قوله : فالمرجّح إذا مرجح الوجود على عدم . قلنا : هو من حيث هو مرجّح موجب ، ومن حيث<sup>(١١)</sup> مرجّح الوجود موجب<sup>(١٢)</sup> ، فهو موجب وموجد معاً .

وأما قوله : لا مرجح الوجوب على الامكان ، هذان لامعنى له .

قال : بل الوجوب<sup>(١٣)</sup> يلزمه بعد وجوده نظراً إلى سببه .

أقول : هذا هو الوجوب اللاحق ، وليس<sup>(١٤)</sup> الكلام فيه ههنا . قال : والوجود مستفاد له من الموجد ، نظراً<sup>(١٥)</sup> إلى ذاته ، إذ الممكن غير ضرورى الوجود والعدم . ولا يقال : الممكن غير ضرورى الوجوب والامكان . لان ذلك يتناقض فى نفسه لفظاً ومعنى . ويرجعُ حاصل القول إلى أن الممكن غير

- 
- |  |                                     |
|--|-------------------------------------|
| (١) د : الوجود .                           | (٢) د : + يرجح .                    |
| (٣) وتضيف النسخ : وهو على الامكان          | (٤) د : فهذا .                      |
| (٥) د : يعقوان .                           | (٦) د : بالموجب .                   |
| (٧) د : + والامكان فهذا                    | (٨) د : + كان المرجح .              |
| (٩) د : - تقيض رجحان المرجوح على الرّاجح . | (١٠) د : - موجب .                   |
| (١١) د : - هو مرجح موجب ومن حيث .          | (١٢) د : موجب . (١٣) د : + اللاحق . |
| (١٤) د : - اللاحق وايس .                   | (١٥) د : نظر .                      |

ضرورى [٢٠٢] الإمكان . وكيف يكون ذلك والإمكان ماهية ، وماهية الشيء  
ضرورية له ولاتفارق الذات ذاته . فيتعين أن المرجح موجد لا موجب ، وسقط  
التلازم الموهوم أصلاً .

أقول : صدق<sup>(١)</sup> أن الممكن غير ضرورى الوجود والعدم ، لكن الوجود  
المستفاد من الموجد لا يوجد إلا بعد أن يصير ضرورى الوجود ، فيكون موجد  
بذلك الاعتبار موجبا . وأما قوله : القول بأن الممكن غير ضرورى الوجود  
والإمكان ، تناقض كلام لا يقوله عاقل .

قوله : الممكن غير ضرورى الوجود ، يجرى مجرى<sup>(٢)</sup> قوله الممكن غير  
واجب الوجود .

وقوله : الممكن غير ضرورى الإمكان ، يجرى مجرى قوله الممكن غير  
واجب الإمكان . وقد يصح القولان معاً إن كان المراد بالوجوب الذاتى فى  
الأول<sup>(٣)</sup> بالوجوب وبالعكس<sup>(٤)</sup> فى الثانى ، ولا يصح أحدهما بالعكس ويكذب  
أحدهما بون الآخر إن كانا<sup>(٥)</sup> بمعنى واحد ، ولا يتناقضان لاختلاف  
المحمولين .

قوله : وكيف يكون ذلك ، والإمكان ماهية ، قول باطل .<sup>(٦)</sup> كيف يكون  
الإمكان الذى<sup>(٧)</sup> هو كيفية نسبة ماهية الممكن إلى وجوده أو عدمه بمافية الممكن .

وقوله : ماهية الشيء ضرورية له ، ليس بحجة على كون الإمكان [٢٠٣]  
ضروريا للممكن . بل الحجة هى أن الصفة التى تقتضيها<sup>(٨)</sup> ذات الشيء  
ضرورية القبول لذاته . فظهر أن قوله المرجح موجد لا موجب ، وسقط التلازم  
الموهوم أصلاً ، قول باطل .

(٢) د : - مجرى .

(٤) ١ : - و .

(٦) د : + بل .

(٨) فى الاصل : تقتضيه .

(١) د : صدقت .

(٣) د : + و .

(٥) فى الاصل : كان .

(٧) د : التى الإمكان التى !!

قال : بقى موضع بحث وهو أنه متى يضاف الممكن إلى الواجب ، وعلى كم وجه يضاف الفعل<sup>(١)</sup> إلى الفاعل والمقدور إلى القادر ؟ فأما متى ، فلا متى<sup>(٢)</sup> . فلا يقدر فراغ وشغل ووقت فعل ووقت ترك ، إذ الأوقات متشابهة ، فلا يؤثر وقت على وقت إلا بسبب مخصص .

أقول : كون الفعل فى وقت لا يناقض كون الفاعل ليس فى وقت ، وإلا لاستندت الحوادث الزمانية إلى غير العلة الأولى ، الموجد [ة] للزمان والزمانيات .

وقوله : إذ الأوقات متشابهة ، ليس مما يتعلق بقوله لا متى . فلا يصلح<sup>(٣)</sup> التعليل<sup>(٤)</sup> به .

قال : وإذا كان الفاعل كما كان ، ولم يحدث أمر ، فلم يحدث مخصص<sup>(٥)</sup> ولا مرجح سواء لازمه وجودا أو تبعه<sup>(٦)</sup> .

أقول : إذا لازمه وجودا أو سبقه<sup>(٧)</sup> سبقا بالذات ، لم [٢٠٤] يحتج إلى مُخصَّص وترجح<sup>(٨)</sup> ، بل يكون اللازم موجودا مع الملزوم دائما .

قال : وعند القوم إنما يرجح<sup>(٩)</sup> الوجود على العدم فى الممكن لذاته إفاضة ذاته تعالى ، فيطالبون بنفس الإفاضة والإيجاب . ويقال : ما الذى اقتضى كونه مقتضياً موجباً كما طالبونا بوقت الإفاضة والإيجاب ؟

أقول : إنهم يقولون يكون ذاته مقتضية للإفاضة لذاته لا لشيء غيره . فلا يمكن للمصارع مطالبتهم بالمقتضى للموجب . ولهم أن يطالبوا بتغيير مخصص يخصص بالإفاضة والإيجاب منه تعالى بوقت دون وقت .

قال :<sup>(١٠)</sup> وكان جوابهم أن ذاتا يفيض منها شئ ، أشرف من ذات لا يفيض منها شيء .

- 
- |                  |                     |
|------------------|---------------------|
| (١) د : القول    | (٢) د : فلا متى     |
| (٣) د : يصبح     | (٤) د : القليل      |
| (٥) د : + وتخصيص | (٦) د : ر : يتبعه   |
| (٧) د : سبق      | (٨) د : تخصيص ترجيح |
| (٩) د : ترجيح    | (١٠) د : فقال       |



قيل لهم : هذا يُشعر بأنه استفاد الكمال من الإفاضة ، وكامل الذات لا يستفيد الكمال من غيره .

قالوا : إن الفيض منه تبع لكماله لا أن<sup>(١)</sup> كماله<sup>(٢)</sup> تبع لفيضه . قيل لهم : فلم يكن إذن مفيضاً موجبا بالذات ، بل فاضت منه الموجودات ووجبت عن غير إفاضته وإيجابه .

أقول : هذا الذي أجاب عنهم بأن ذاتا [٢٠٥] يفيض منها شيء أشرف من التي لا يفيض منها شيء ، جواب لا يليق إلا بأمثاله من المذكورين الذين يتصورون النوات متساوية في الذاتية ويتميزون بالشرف والخسة .

وابن سينا وأصحابه يقولون إن الأمور التي تقتضيها نوات العلل لا تعلق بغيرها . أعنى لا يقال إن هذه العلة أوجبت هذه لذاته لعللة الفلانية . فان ذلك يشتمل على تناقض . وقوله هذا سعر<sup>(٣)</sup> صحيح لو قالوا إنه أفاض لحصل<sup>(٤)</sup> له شرف . وهذا ما اخترعه هو ، وهم لا يقولون به .

وقوله : إذا كان الفيض تبعاً لكماله لا يكون مفيضاً ، بل تكون الموجودات عنه فائضة . فجوابه<sup>(٥)</sup> أن الفيض إذا اعتبر بنفسه كان فيضاً ، وإذا<sup>(٦)</sup> اعتبر بالقياس إلى مبدئه يكون إفاضة . ولا تفاوت في الحقيقة كما قلت في التحريك والحركة .

قال : وهذا حكم التبعية<sup>(٧)</sup> والتابع أبداً مع المتبوع في الوجود ، ولكن لا يضاف إلى المتبوع مقصوداً وبالذات ، بل تبعاً وبالعرض ، قول غير قولك يحصل . لأن كل علة تقع لمعلوله . ولا يقال إنه ليس<sup>(٨)</sup> يصدر عن علة<sup>(٩)</sup> بالذات .

- 
- |                              |                 |
|------------------------------|-----------------|
| (١) أ : - لا أن .            | (٢) أ : ماله .  |
| (٣) هكذا في الأصل .          | (٤) د : ليحصل . |
| (٥) في النسخة د : فمهبابه !! | (٦) د : وأنا .  |
| (٧) د : اتبع .               | (٨) د : - ليس . |
| (٩) د : علة .                |                 |

وأما أنه غير مقصود ، فإن أردت [٢٠٦] أنه غير معتبر في المعلولية ، فهو كذب . وإن أردت به أن<sup>(١)</sup> العلة لا بقصده ، أي لا يكون له في إيجاده غير ذاته ، فهو صدق في بعض العلل وكذب في بعضها<sup>(٢)</sup> . فأنتم طالبتمونا<sup>(٣)</sup> بوقت الإبداع وسببه ، ونحن طالبناكم بأصل الإبداع وسببه .

أقول : مطالبتهم صحيحة إذ<sup>(٤)</sup> جعلت الإبداع لا من ذات المبدع بل بحسب أمر خاص ، ومطالبتك فاسدة ، لأنهم جعلوا سبب الإبداع بالذات<sup>(٥)</sup> لا غير .

قال : وألزمتمونا<sup>(٦)</sup> حدوث حادث لا من حادث ، وألزمناكم وجود الموجودات تبعاً ، وبالعرض لا بالاختيار والقصد الأول والطبع والاتفاق لا مدخل لهما في كماله<sup>(٧)</sup> تعالى .

أقول : ألزموك أن حدوث حادث يقتضى تخصيص الحدث بوقت دون غيره ، وكانوا ملتزمين أن وجود الموجودات تبع لذاته بالذات ، والقصد الأول [٢٠٧] لا بالعرض من غير إلزامك إياهم . وأنكروا الاختيار والطبع والاتفاق لاقتضاء ذلك كون المبدأ متكرراً .

قال : بل نحن وجدنا الممكنات بالذات قد دخلت في الوجود ، أعنى ترجيح جانب منها على جانب . ولا بد من مرجح لا إمكان له بوجه من الوجوه .

أقول : إذا دخلت الممكنات بالذات في الوجود ، وترجح أحد طرفيه ، فما الاحتياج إلى المرجح ؟ وإذا قلت إنه يفعل بالاختيار ، فقد قلت بالإمكان في أفعاله ، ولم يكن قولك لا إمكان له بوجه من الوجوه صحيحاً . وإن قلت صح<sup>(٨)</sup>

(١) د : العلم .

(٢) د : طالبتموها .

(٣) د : إذا .

(٤) د : الذات .

(٥) أ ، ر : وألزمتمونا .

(٦) د : كما لى .

(٧) د : فى الاصل : صحة .

قولك هذا ، فلم أنكرت على من يقول إنه تعالى واجب من جميع جهاته ؟ أليس هذا تناقضاً صريحاً ؟

قال : وإضافة<sup>(١)</sup> الممكنات إليه تعالى ووجوه الإضافات إليه مختلفة ، منها الإضافة والإيجاب ، ومنها الطبع والميل ، ومنها الغرض والحكمة ، ومنها الإرادة [٢٠٨] والاختيار والقصد . ولك<sup>(٢)</sup> أن تؤثر الأشرف فالأشرف منها .

أقول : القول بوجوه الإضافة المتعددة قول بتكثير المبادئ ؛ لأن الذات مع وجه تقتضى غير ما تقتضى مع وجه آخر والإيجاب والاختيار متقابلان . ولا يمكن أن توصف ذات بهما<sup>(٣)</sup> إلا من وجهين متقابلين . والطبع والميل خاص بمن لا تختلف أفاعيله . والغرض والقصد يشعران بنقصان من يتوجه نحوهما ليستكمل بحصول غرضه ومقصوده . والحكمة ليست من هذه الوجوه<sup>(٤)</sup> المعنوية ، إنما هو إفاضة أشياء منتظمة<sup>(٥)</sup> ومتقنة بحسب العلم بها وينظامها . وإنما يكون لنا أن تؤثر الأشرف فالأشرف<sup>(٦)</sup> إذا كان أفعاله موقوفة على رأينا . وليس شئ من هذا بضار لابن سينا ؛ لأنه<sup>(٧)</sup> لا يقول بغير الإضافة والإيجاب<sup>(٨)</sup> والحكمة التي هي واحد في المعنى ومتكثرة بالاعتبارات<sup>(٩)</sup> التابعة للذات .

قال : والشرائع قد وردت بتخصيص شرف الإضافة<sup>(١٠)</sup> بالاختيار والارادة والخلق والأمر والملك ، لما في هذه الاضافة من كمال الجلال<sup>(١١)</sup> والإكرام ، ولما في سائر الوجوه [٢٠٩] من النقص والانتظام .

أقول : هذا<sup>(١٢)</sup> تمسك بالنقل . والنقل وجوه : بعضه له إذا كان صادقاً وبعضه عليه إذا لم يكن صادقاً .<sup>(١٣)</sup> وتلك صياغة<sup>(١٤)</sup> غير ما هو فيها .

---

(١) د : ونحن إضافته !!  
 (٢) د : وذلك . (٣) د : لهما .  
 (٤) أ : وجوه . (٥) د : ومتفق . (٦) أ : الأشرف فالأشرف .  
 (٧) د : - لا . (٨) د : - إيجاب . (٩) د : بحسب الاعتبارات .  
 (١٠) د : الأفيد ، وقد تقرأ : الأفيه . (١١) د : الجلال .  
 (١٢) د : - هذا . (١٣) مكرر في النسخة د : وبعضه عليه إذا لم يكن صادقاً .  
 (١٤) ويمكن أن تقرأ : صناعة .

قال : ففى الإيجاب والإفاضة شُبّه التوالد والتناسل ، قول شعري لا محصول له . والقول بأن فى الطبع والميل شُبّه القسر والحاجة ، أقول : الطبع والميل يقابلان القسر ، فكيف يكون<sup>(١)</sup> فيهما شبه<sup>(٢)</sup> ، بل يكون الشبه<sup>(٣)</sup> من جهة القابل<sup>(٤)</sup> لا من جهة<sup>(٥)</sup> المناسبة . والحاجة لا تناسب الطبع أصلاً ، وإنما تناسب الميل الاختيارى لا الطبعى . وهذا الكلام ليس مما يتعلق بمصارعة<sup>(٦)</sup> ذكر ما أورده فى فصل سماه بالمختار الحق [٢١٠] .

قال : قد<sup>(٧)</sup> بينا<sup>(٨)</sup> أن التقدم والتأخر والمعية على أنحاء أربعة : تقدم بالزمان ، وتقدم<sup>(٩)</sup> بالمكان<sup>(١٠)</sup> ، وتقدم بالشرف ، وتقدم بالذات . وقد زيد فيه التقدم بالطبع والتقدم بالوجود<sup>(١١)</sup> فقط وفرق بينهما . والتقدم<sup>(١٢)</sup> بالذات بأن تقدم الواحد على الاثنين ، معلوم . والواحد لا يوجب الاثنين بالذات ، ففيه معنى آخر ، وهو<sup>(١٣)</sup> التقدم بالطبع . وتقدم الموجد على الموجد وراء العلة بالذات . وقد بينا أن مفيد الوجود غير مفيد الوجوب . يقال : أوجده فوجب به<sup>(١٤)</sup> ، ولا يقال وجب به فوجد . وإذا<sup>(١٥)</sup> تقررت هذه القاعدة فى التقدم والتأخر<sup>(١٦)</sup> ، يتبين أن الوجوه المذكورة جارية كلها فى المعية ، فنعود فنقول :

ليس العالم مع الله تعالى بالزمان . فان وجود البارئ تعالى ليس زمانيا .  
وكما لا يسبق وجوده تعالى وجود العالم زمانا ، كذلك لا يكون معه زمانا .

- 
- |                     |                        |
|---------------------|------------------------|
| (١) د : - يكون .    | (٢) د : شبهة .         |
| (٣) د : شبهة .      | (٤) د : التقابل .      |
| (٥) د : - جهة .     | (٦) د : بمصارعته .     |
| (٧) د : - قد .      | (٨) د : بينان .        |
| (٩) د : - تقدم .    | (١٠) د : والمكان .     |
| (١١) د : + وتقدم .  | (١٢) د : وبين التقدم . |
| (١٣) د : فهو .      | (١٤) د : ر : - به .    |
| (١٥) د : وا واذا !! | (١٦) د : والتا .       |

وليس العالمُ معه تعالى بالمكان ، فان وجوده ليس بمكانى . فكما لا يكون<sup>(١)</sup> فوقه مكانيا ، لا يكون معه متيامناً<sup>(٢)</sup> أو متياسراً<sup>(٣)</sup> .

وليس<sup>(٤)</sup> العالم [٢١١] مع الله تعالى بالشرف ، فان واجب الوجود لا يساوى لجائز الوجود بالشرف . وليس العالم مع الله تعالى بالذات . أما عندهم : فلان الموجب لا يكون مع الموجب بالذات . وأما عندنا : فلان الموجد لا يكون مع الموجد بالذات .

وليس العالم مع الله<sup>(٥)</sup> تعالى بالطبع ، فان وجوده لا من طريق العدد . فثبت أنه<sup>(٦)</sup> كان الله ولم يكن معه شيء . وقد سئل النبى ، ﷺ ، عن بدء هذا الأمر ، فقال : كان الله ولم يكن معه شيء . وقد أخبر عن سر<sup>(٧)</sup> المسألة ونص على متن الحكمة ، وقطع الأمر بما يفسد الحد<sup>(٨)</sup> ويصيب الفصل .<sup>(٩)</sup> فاذا لم يكن معه شيء بوجه من الوجوه للمعية<sup>(١٠)</sup> ، وكان الله تعالى متقدما على كل<sup>(١١)</sup> شيء بكل وجه من وجوه التقدم ، فلا يجوز أن يقال : واجب الوجود<sup>(١٢)</sup> يتقدم على ممكن الوجود بالذات ، ويكون معه بوجه آخر ، كتقدم السراج على ضوء ، وتحرك اليد على تحرك الخاتم . فان الشيء قد يتقدم على الشيء بالذات ويكون معه بالزمان<sup>(١٣)</sup> كالمثالين المذكورين ، فان وجودهما زمانى . ولا يجرى هذا الحكم فى البارئ تعالى فانه يتقدس عن الزمان . ولا يجوز أن يتقدم بالذات ويُقَارَن بالزمان ولا أن يُقَارَن بالوجود . فاننا قد بينا أن الموجد يتقدم على الموجد فى الوجود . ولهذا قالوا الوجود [٢١٢] له<sup>(١٤)</sup> تعالى أولى وأقدم .

(١) د : - مع زمانا . . . . فكما لا يكون . (٢) د : متباينا .

(٣) د : + مكانا وليس بمكانى . فكما لا يكون فوقه مكانيا لا يكون العالم .

(٤) د : - وليس . (٥) مكرر فى النسخة د : مع الله

(٦) د : - أنه . (٧) د : - سر .

(٨) د : نقل الخبرية . (٩) د : الفصل .

(١٠) د : وجوه المعية . (١١) د : - كل .

(١٢) د : - يقال واجب الوجود . (١٣) د : + كليا . (١٤) د : به .

فأسفر وجه المسألة كفلق الصبح ، وتبين مثار الشبهة ، وعاد الخلاف<sup>(١)</sup> إلى أن<sup>(٢)</sup> الحوادث لا أول لها محصورة بالوجود معاً أو متعاقبة متتالية مستحيل الوجود . وقد بينا ذلك بما فيه مقنع .

أقول : قوله بعد نفى المعية عنه تعالى أنه كان متقدماً على كل شيء بكل وجه يناقض كلامه فيما مضى . فانه نفى التقدم الزمانى عنه هناك . وكان يليق به أن يقول : المعية والتقدم منفيان عنه ، فانه لا يتأتى الحكم باجتماع المتقابلين والمتناقضين<sup>(٣)</sup> . وقد نفى المعية بالطبع بأنه وجود بشيء من طريق العدد ، وكأنه تصوّر من مثال الواحد<sup>(٤)</sup> والاثنين أن ذلك التقدم لا يكون<sup>(٥)</sup> إلا فى العدد ، وهو تصور خطأ . وقد مر الكلام فى جميع هذه المقامات<sup>(٦)</sup> ، فلا وجه لإعادته .

قال : ومن الموجودات العلوية مفارقات للمادة ، مجردات عن<sup>(٧)</sup> الهيولى ، قد نشأت عن الاحياز المكانية<sup>(٨)</sup> والأقوال الزمانية . والأعراض الجسمانية لها مبدأ ذاتى وأول [٢١٣] وجودى ، ابتدعها البارئ تعالى بقدرته إبتداعاً واختراعاً<sup>(٩)</sup> على مشيئته .

أقول : هو مطالب باثباتها ثم بإمكان كونها كثيراً<sup>(١٠)</sup> ، ثم ببيان وجوه مفارقتها وتجريدها ، ثم ببيان كيفية إبداعها واختراعها . وليس من النقل ذكر مفارق للمادة مجردة عن الهيولى قويس<sup>(١١)</sup> عن المكان والزمان والأعراض الجسمانية<sup>(١٢)</sup> . فاذن يجب بيان ذلك من العقل لا من طريق الحكماء والمتكلمين . وما أدري كيف يمكن أن يخرج من عهد هذه<sup>(١٣)</sup> الدّعوى ؟

- 
- |                                       |                                       |
|---------------------------------------|---------------------------------------|
| (١) د : - الخلاف .                    | (٢) د : أول .                         |
| (٣) د : فالمتناقضين .                 | (٤) أ ، ر : مكرر : الواحد .           |
| (٥) د : + ألا يكون .                  | (٦) د : المعاملات .                   |
| (٧) د : عند .                         | (٨) أ ، ر : الكائنة .                 |
| (٩) أ : واختراعها ، د : - واختراعها . | (١٠) د : كثيرة .                      |
| (١١) فى النسخة أ : قد ليس !!          | (١٢) د : الجسمانية . (١٣) د : - هذه . |

قال : وهى<sup>(١)</sup> مظاهر الكلمات التامات الطاهرات الزاكيات والكلمات  
مصادرهما .

أقول : ما هذه الكلمات ؟ إنْ أثبتتها بالنقل<sup>(٢)</sup> فليس فيه إلا كلمة واحدة  
عبر عنها<sup>(٣)</sup> بلفظة : كن<sup>(٤)</sup> المؤلف من حرفين وإنْ أثبتتها بالعقل<sup>(٥)</sup> ، فإين  
المقدمات<sup>(٦)</sup> ؟ إذ ليس الحكم بوجودها بديهيًا . وما يعنى بالمظاهر والمصادر ،  
وهذه المظاهر أخفى من المصادر . فلعمري ما هذه العبارات إلا مما يستعملها  
الخطباء والشعراء ؛ لأنها ليست بمظنونية<sup>(٧)</sup> ولا متخيلة [٢١٤] ، فضلاً عن أن  
يهول بها ابن سينا . قال : وما دونها الأفلاك المتحركات ، التى هى هياكل تلك  
الروحانيات .

أقول : ما معنى تلك الهياكل<sup>(٨)</sup> ؟ إنْ كنتَ تريد بها أن تكون لتلك  
المبادئ الروحانية بها تعلق أو فيها تصرف ، فقد ناقضت<sup>(٩)</sup> قولك بكونها<sup>(١٠)</sup> قد  
نشأت من الزمان والمكان والأعراض الجسمانية . وإنْ كنتَ تريد بها أنها<sup>(١١)</sup>  
على مثل تلك الروحانيات ، كما يقول أصحاب الاصنام فى هياكل أصنامهم ،  
فكيف يليق أن يكون الجسمانى مثلاً وشبها للروحانيات ؟

قال : فأنما يتبدى الدهر والزمان حيث<sup>(١٢)</sup> حدوث الحركة . وإنما تتبدى  
الحركة منها حيث الشوق الطبيعى والنزوع<sup>(١٣)</sup> الطلبى إلى كمالاتها بالأولية  
الزمانية أن<sup>(١٤)</sup> تكون إلا للمتحركات والأولية الذاتية أن تكون إلا

- 
- |                           |                      |
|---------------------------|----------------------|
| (١) د : وهو .             | (٢) د : بالفعل .     |
| (٣) د : - عنها .          | (٤) فى الاصل : لكن . |
| (٥) د : بالفعل .          | (٦) د : اقدامات .    |
| (٧) د : بمظنونه .         | (٨) د : الصاهل !!    |
| (٩) د : ما نعت .          | (١٠) د : + بها .     |
| (١١) د : - أنها .         | (١٢) د : - حيث .     |
| (١٣) فى الاصل : والنزاع . | (١٤) د : لن .        |

للمفارقات<sup>(١)</sup> . والرب تعالى<sup>(٢)</sup> هو الأول بلا أول كان قبله ، والآخر بلا آخر يكون بعده<sup>(٣)</sup> . فهو الأول والآخر . ليس وجوده زمانياً ، والظاهر ليس وجوده مكانياً [٢١٥] .

أقول : القول<sup>(٤)</sup> بالدهر<sup>(٥)</sup> مع القول بكون الحركة متناهية يكون على اصطلاح آخر . وإذا كان معنى الأول والآخر أن ليس وجوده زمانياً ، فالمفارقات بزعمه أوائل وأواخر . وإذا كان معنى الظاهر والباطن أن ليس وجوده مكانياً ، فالدهر والزمان وسائر الأعراض وجميع المفارقات كذلك . قال : وأمثال هذه المتناقضات لفظاً متفقات في حقه تعالى معنى<sup>(٦)</sup> . فالمكان والزمان توأمان تراكضا في رحم واحد ، وارتضعا<sup>(٧)</sup> من ثدى واحد ، ولوى عليهما في مهد واحد . فاضرب الدهر بالجسمى والجسمى بالدهرى<sup>(٨)</sup> واطلب دين الله عز وجل من الغالى والمقصر . وجلال الله تعالى فوق الأوهام والعقول ، فضلاً عن المكان والزمان . وحيثما اتسعت العبارة باستعارتها في آفاق الفكر<sup>(٩)</sup> الجائل في عرصات<sup>(١٠)</sup> المطلوب ، صار ما يرام وضوحه<sup>(١١)</sup> غامضاً ، وما يتمنى فيضه قائضاً<sup>(١٢)</sup> وكُتِّ الآلة ، وضلت الحالة ، وعاد العقل الانساني هباءً<sup>(١٣)</sup> . فلا [٢١٦] وجه بعد هذه المعانى التى طلعت عليها شمس<sup>(١٤)</sup> العظمة ، وطبختها فى أمواج البحار ، وسحبته<sup>(١٥)</sup> فى أدراج الرياح ، إلا إلى الشرع الظاهر والحرم الطاهر ، فإنه يؤنس كل الأنس ، وليس يوحش كل الإيحاش ، ولو أنه لم يرو<sup>(١٦)</sup> كل الإرواء ، لم يعطش كل الإعطاش .

- 
- |  |   |
|--|---|
| (١) د : + أكون فقال .                      | (٢) د : - والرب تعالى .                   |
| (٣) مكرر فى د : والآخر بلا آخر يكون بعده . | (٤) د : - القول .                         |
| (٥) د : بالذهن .                           | (٦) د : - معنى .                          |
| (٧) د : - وارتضعا من ثدى .... مهد واحد .   | (٨) د : بالدعوى .                         |
| (٩) د : الكفر .                            | (١٠) العرصه : البقعه بين الدور بلا بناء . |
| (١١) د : وصومه .                           | (١٢) د : قائضاً .                         |
| (١٣) د : والحلية عفاء .                    | (١٤) أ ، ر : الشمس .                      |
| (١٥) د : ويستحيها .                        | (١٦) د : + يرد .                          |



أقول : هذه كلمات مموهات موهومات ، كلها شعرية وبدون الشعرية<sup>(١)</sup> ، وجعل فيها مطابقات وموازنات ، واعترف بالعجز أخيراً<sup>(٢)</sup> وأمر باتباع الشرع ، وليس ذلك مما<sup>(٣)</sup> نتكلم فيه .

قال :<sup>(٤)</sup> ولما<sup>(٥)</sup> أنهيتُ الكلام في هذه<sup>(٦)</sup> المسألة إلى هذه الغاية ، وأردتُ الشروع<sup>(٧)</sup> في المسألة<sup>(٨)</sup> السادسة والسابعة ، شغلني<sup>(٩)</sup> عن بيانها ما قد تكاعدني ثقله ونهضني حمله من فن<sup>(١٠)</sup> الزمان وطوارق الحدثن . وإلى الله المشتكى ، وعليه المعول في الشدة والرخاء فاقترضت على إيراد رموس المسائل من أسئلة وشكوك وإشكالات ومحادثات عقول . فمن حلها فهو أولى بها .

أقول : وعدّ في المسألة السادسة حصر المبادئ ، وقد جرى شيء من ذلك [٢١٧] فيما مضى<sup>(١١)</sup>

وأما السابعة فهي مسائل مشكلة ، وقد أوردتها ههنا ، إلا أنه في الخوض فيها على عادته السابقة وأنا أورد ما أوردته ، وأقول فيه على منوال ما قال ابن سينا وأتباعه .

قال في فصل سماه محاذات العقول : إن الحكيم يطلب العلة في كل شيء ، والسبب<sup>(١٢)</sup> لكل حادث : إما علة فاعلية أو علة مادية أو علة غائية ، وكلما يطلب العلة الصورية .

قال<sup>(١٣)</sup> : الحكيم لا يطلب العلة في كل شيء ، وإلا لتسلسل الطلب<sup>(١٤)</sup> أو

- 
- |   |                    |
|---|--------------------|
| (١) أ ، د : شعرية .   | (٢) د : احراء .    |
| (٣) د : + نحن .   | (٤) د + المصارع .  |
| (٥) د : لما .   | (٦) د : - هذه .    |
| (٧) د : الشرع .   | (٨) د : + الثاني . |
| (٩) د : سعلني !!  | (١٠) لعلها فتن .   |
| (١١) د : . معنى .   | (١٢) د : والسيف !! |
| (١٣) لعلها : أقول . ويبينوا أنه في الفقرات التالية قد استبدل قال ب : أقول . |                    |
| (١٤) د : - الطلب .  |                    |

دار ، لكنه يطلب العلة لما له علة ولا يطلب أيضا بجميع ذلك ؛ بل لما يكون علة غير ظاهرة . ولا يطلب لما<sup>(١)</sup> لا يعلم علته أصلا ، ويطلب السبب لكل ممكن له سبب غير ظاهر من شأنه أن يعلم ، سواء كان حادثا أو<sup>(٢)</sup> لم يكن ، ويطلب العلة أربع<sup>(٣)</sup> . والعلة الصورية تكون قليلة في الطبيعيات وتكون كثيرة في التعليمات . فليست هذه الأحكام على ما أفتى به مطلقا .

أقول : فأول ما يسأل عن حصر المبادئ أهى [٢١٨] محصورة في عدد معلوم أم غير محصورة ولا متناهية ؟

قال : قد مر<sup>(٤)</sup> أن المبدأ الأول واحد ، وكذلك ما يليه ، فهما محصوران بالبيان العقلي ، وما بعدهما ليست محصورة . ولا يجوز أن تكون غير متناهية لا ستنادها إلى المبدأ الأول . وإنما يقول الحكيم بعدتها<sup>(٥)</sup> من حيث العلة ، أى لا تكون أقل من ذلك . وأما من<sup>(٦)</sup> حيث الكثرة فلا .

أقول : فإن كانت محصورة بعدد ، فلا عدد أقل من عدد .

قال : لو كانت المبادئ غير متعددة ثم تعددت بعدد خاص ، لا بحسب نواتها ، لتوجه ما قال إنه ليس عدد أولى بها من عدد . أما إذا كان صدورها عن المبدأ الأول لوجه<sup>(٧)</sup> تقتضى تعددها ، فذلك العدد المقتضى أولى بها من غيره . لا بل يجب<sup>(٨)</sup> أن يكون هو لا غير .

أقول : وإن من الأوائل من قال المبادئ [١] أربعة : الأول والعقل والنفس والهيولى . ومنهم من قال : خمسة وزاد الطبيعة : ومنهم من قال : ستة وزاد الخلاء . ومنهم من قال : سبعة [٢١٩] وزاد الدهر [أ] والزمان .

---

(١) د : + لم .	(٢) د : و .
(٣) في الأصل : الأربعة .	(٤) أ ، ر : قدم .
(٥) هكذا في الأصل .	(٦) د : وأمن .
(٧) د : لوجوده .	(٨) د : ولا بل بحسب .

قال : يرد على كل قول من هذه الأقوال كلام ، إلا أنه ليس مما يتعلق  
ببحثنا .

أقول : وابن سينا [ ذهب ] إلى أنها تسعة هي العقول والمفارقات . وربما يزيد  
على ذلك حتى يبلغ بها نيفاً وأربعين عقلاً . وربما يقول تعددت المفارقات بعدد  
النفوس المدبرات ، وتعددت النفوس بعدد<sup>(١)</sup> الأفلاك . ولربما دل [أ] لرصد على  
أنها تسعة . فثبت أن المبادئ تسعة ، فما الذى ينجينا من هذه الحيرة ، ومن  
الذى يخلصنا من هذه الورطة<sup>(٢)</sup> ؟

قال : ابن سينا يقول بأنها تسعة باعتبار كون الأفلاك تسعة وهي دون العقل  
الاول ، ومعها يكون عشرة . ويقول إنها نيف وأربعون أو أقل أو أكثر باعتبار  
جمع الأفلاك التى للكواكب من الممثلات<sup>(٣)</sup> والمادلات ، وخارجة المراكز  
والتداوير<sup>(٤)</sup> ومحركات العروض ، فانها كثيرة . ويقول : تعدد العقول بعدد  
النفوس ؛ لأن اختلاف حركات النفوس تدل على أنها تبتدىء فى طلب الكمال  
[ ٢٢٠ ] بمبادئ مختلفة . وتعدد النفوس بتعدد الأفلاك ، التى يدل على تعددها  
اختلاف الحركات الموجودة بالرصد أقول<sup>(٥)</sup> : وليس بين هذه الأقوال مباينة  
ومناقضة ، إنما هى بحسب استدلالات عقلية ، وتوقف فيما لادليل عليه وإن كان  
مالا يعرف المصارع يقتضى له حيرة وورطة فنثره<sup>(٦)</sup> لا دواء له ؛ إذ العالم بكل  
شئ ليس إلا واحداً بالحقيقة تعالى وتقدس . .

ثم أورد إشكالا ، فقال : هى تتمايز بالفصول النوعية ، كالنطق للإنسان ،  
أو بعوارض شخصية كالشكل والصورة للإنسان ، أم بوجه آخر ، كما نس  
عليه أنها تتمايز<sup>(٧)</sup> بالحقائق الذاتية وهذا القسم ليس بمعلوم ؛ فان إسم<sup>(٨)</sup>

(٢) د : الربطه ١١

(١) د : تعددت .

(٤) د : والزداثر .

(٢) د : المصالح ولها المتماثلات .

(٦) هكذا فى الأصل .

(٥) د : - أقول .

(٨) فى الأصل : هم .

(٧) د : تمايز .

الجوهرية قد شملها شمولاً ذاتياً كالجنس . فلا بد تميز بفصل ذاتي ، ولا بد من عوارض شخصية عينية ، حتى يمكن أن يشار إلى كل واحد إشارة عقلية بهذا أو ذاك .

أقول : الأول تعالى يمتاز عن غيره ، ويمتاز غيره عنه<sup>(١)</sup> من المعقولات كالجناس<sup>(٢)</sup> العالية والمعاني العارضة لها المسماة بالأمور العامة كالوحدة والكثرة والوجوب والإمكان [٢٢١] والامتناع والحدوث والقدم بحقائقها المخصوصة . ويمتاز كل واحد من غيره أيضاً بالحقيقة الذاتية التي له . وأما ما عدا الأول من المفارقات ، تشترك في جنس الجوهر وتتمايز بالفصول النوعية .<sup>(٣)</sup> فهي أيضاً تتمايز بحقائقها الذاتية . فإذا تعين كل منها<sup>(٤)</sup> بحقيقة<sup>(٥)</sup> ، واستند إلى علة ، فلا يحتاج بعد ذلك إلى مُميِّزٍ عارضٍ مشخص<sup>(٦)</sup> ؛ بل يمكن أن يشار إليها بحقائقها إذا عُرِّفت ؛ أو باستنادها إلى عللها ؛ أو بأن من شأنها أن تكون كذا وكذا . . . . وهذه وإن كانت عوارض غير مشترك فيها ولكن ليست من الشخصات التي ليست بمشتركة الماهيات<sup>(٧)</sup> . وهذه كلها<sup>(٨)</sup> مما دلت عليه الدلائل العقلية .

قال : ولا يكون ذلك إلا<sup>(٩)</sup> بأبدان لها كالأفلاك . فلا تكون إذاً مفارقات مجردة عن المادة من كل وجه ، ولا يحصل فرق بينها وبين النفوس الانسانية . وحينئذ تتمكن<sup>(١٠)</sup> فيها<sup>(١١)</sup> هيئات<sup>(١٢)</sup> من أحوال حركات الأفلاك كما تمكنت في النفوس الانسانية من حركات الأبدان . وبالجمله فيخرج عن أن تكون مفارقة من كل وجه .

(١) د : - ويمتاز غيره عنه .

(٢) د : كالجناس .

(٣) أ ، ر : المنوعه .

(٤) د : - تتمايز بحقائقها . . . . كل منها .

(٥) د : بالحقيقة .

(٦) د : شخصى .

(٧) د : بمشتركات الماهية .

(٨) في الاصل . كله .

(٩) د : - الا .

(١٠) د : يمكن .

(١١) د : - فيها .

(١٢) د : ساب !!

أقول : لا تحتاج الماهيات [٢٢٢] التمايزة بحقائقها إلى أبدان لها في إمكان الإشارة إليها . فان الإشارة العقلية تختلف بحسب اختلاف الحقائق . وليس تعلق النفوس الفلكية بالأفلاك هي المقتضية لتعددتها وتشخصها ؛ لأنها متعددة بحقائقها<sup>(١)</sup> ، متشخصة باستنادها إلى عللها . بل ربما يدل عليها عندنا باستنادها إلى أفلاكها<sup>(٢)</sup> وهي بحسب الدلالة العقلية ، بالقياس إلى من لا يعرفها بحقائقها . وليس احتياجها في أنفسها إلى ذلك ، وإنما يحتاج في استكمالها<sup>(٣)</sup> بأن تخرج من القوة إلى الفعل في جميع الجهات إلى أبدان هي الأفلاك .

وأما النفوس الانسانية ، عند من يقول باتحاد ماهيتها ، فقد تتمايز بحسب اختلاف أبدانها لا<sup>(٤)</sup> بأن تكون الأبدان علة لتمايزها ؛ بل بأن تكون عوارضها شرطاً في حدوثها .<sup>(٥)</sup> فإذا حدثت اكتسبت هياتٍ بدنيةً ومزاجية بها تتمايز وتبقى هي معها ، فهي مشخصاتها . وليس البدن إلا شرطاً في حدوثها من واهب الصور فيها<sup>(٦)</sup> ، وينقطع الاحتياج إلى شرط الحدوث بعد حال<sup>(٧)</sup> الحدوث .

وإنما بقيت محتاجةً إلى الأبدان لا في حقائقها ولا في تمايزها [٢٢٣] بل في<sup>(٨)</sup> استكمالها ، كما في النفوس الفلكية . وأما ما عدا<sup>(٩)</sup> النفوس المفارقة من الأشخاص المادية وغيرها فإنها إذا شاركت<sup>(١٠)</sup> في الماهيات ، تعددت بالمواد والأزمنة والأمكنة على ماضى شرحها . وإذا تبين أن النفوس تحتاج في<sup>(١١)</sup> استكمالها إلى الأبدان ، تبين<sup>(١٢)</sup> أن العقول التي لا يكون فيها شيء بالقوة من

(١) مكرر في د : لأنها متعددة بحقائقها . (٢) د : فلاكها !!

(٣) د : أشكالها . (٤) د : + بأن تكون الأبدان لتمايزها بل .

(٥) د : + من واجب الصور . (٦) د : - فإذا حدثت . . . . . واهب الصور فيها .

(٧) د : الحال . (٨) د : - في .

(٩) أ : ماعد في ، د : باعداد . (١٠) د : فإنها إذا شأكت !!

(١١) د : - في . (١٢) د : - تبين .

شأنه<sup>(١)</sup> أن يخرج إلي الفعل لم تحتج إلى الأبدان لا في ماهياتها ولا في تمايزها ولا في استكمالها<sup>(٢)</sup> ، فتكون مفارقة من كل وجه . وبه يحل<sup>(٤)</sup> إشكاله الذي حار<sup>(٥)</sup> فيه عقله .<sup>(٦)</sup>

ثم قال في فصل وسيمه بإشكالات : الجسم مركب من مادة وصورة<sup>(٧)</sup> يستدعى علة فاعلية ، فما العلة لوجود<sup>(٨)</sup> المادة ، وما العلة لوجود<sup>(٩)</sup> الصورة ، وما العلة لتركيبهما معاً ؟ فإن كان الإمكان في ذات العقل الأول هو<sup>(١٠)</sup> العلة لوجود المادة<sup>(١١)</sup> ، فالإمكان في كل موجود غير واجب الوجود . ولذلك<sup>(١٢)</sup> فليناسب وجود المادة حتى يوجد كل موجود ممكن<sup>(١٣)</sup> . بل الإمكان طبيعة عدمية<sup>(١٤)</sup> فلا يناسب وجود شيء ما . والعلة في وجود الصورة لا يجوز أن تكون إمكان وجوده بل وجوب وجوده بالغير<sup>(١٥)</sup> في كل موجود غير العقل الأول [٢٢٤] على وتيره واحده ، فليناسب كل صورته . وبالجمله<sup>(١٦)</sup> كل ما يدرك كونه من وجوه<sup>(١٧)</sup> المناسبات في الفلك<sup>(١٨)</sup> فهو موجود في المعلولات ، فليست العلة أولى<sup>(١٩)</sup> بعليتها من المعلول .

أقول : أخذ الجسم المطلق والمادة المطلقة<sup>(٢٠)</sup> ، ثم<sup>(٢١)</sup> طلب<sup>(٢٢)</sup> علتها . وجوابه : العلة الأولى بشرط وجود معلولاتها التي تصدر عنها قبل صدور الجسم ، علة لوجود الصورة ، وبشرط<sup>(٢٣)</sup> إمكان تلك المعلولات ، علة للمادة . ثم بشرط

- 
- |   |                                     |                      |
|---|-------------------------------------|----------------------|
| (١) أ : وأن .                                   | (٢) د : - في                        | (٣) د : استكالاتها . |
| (٤) د : ينحل .                                  |                                     | (٥) د : عاد .        |
| (٦) في الأصل : عقليه وتضيف النسخه د : وهم .     | (٧) د : وصورته .                    |                      |
| (٨) د : لوجوه .                                 | (٩) د : في وجود .                   |                      |
| (١٠) د : - العلة لتركيبهما ... العقل الأول هو . | (١١) د : + وما العلة .              |                      |
| (١٢) د : وكذلك .                                | (١٣) د : - حتى يوجد كل موجود ممكن . |                      |
| (١٤) د : عديميه .                               | (١٥) د : + ووجوب الوجود بالغير .    |                      |
| (١٦) د : في الجملة .                            | (١٧) د : كل ما يدرك كونه من وجوده . |                      |
| (١٨) لعلها : اللال .                            | (١٩) د : تعقل ( بدلاً من أولى ) .   |                      |
| (٢٠) د : + والصورة المطلقة .                    | (٢١) د : ثم .                       |                      |
| (٢٢) د : + أول .                                | (٢٣) د : وبشر .                     |                      |

وجود الصورة علة لقوام المادة ، وبشرط وجود المادة علة لتشخص الصورة ، وبشرط وجودهما علة لتركب الجسم منهما . والإمكان ، الذى ذكر أن طبيعته عدمية ، ليست علة بالاستقلال ، إنما هو شرط ، والشرط يجوز أن يكون عدميا . فهذا على الإجمال .

وأما بالتفصيل فالعلة الأولى بشرط وجود العقل الأول علة لصورة الجسم الأول ، وهو للفلك<sup>(١)</sup> الأقصى المحيط بالكل وبشرط إمكانه علة لمادة ذلك الجسم . وليست الإمكانات متساوية ولا الوجودات حتى يجوز أن يكون وجود غيره أو إمكان غيره يقوم مقامه . وأما الإمكانات فلأنها إضافات الماهيات إلى وجوداتها وعدماتها . والماهيات مختلفة فكذا<sup>(٢)</sup> إمكاناتها .

ألا ترى أن الاضافة [٢٢٥] إلى الكم تكون بالطول والقصْر ، وبالكثرة والقلّة ، وإلى كيف تكون بالشّدّة والضعف ، وكذلك فى سائر المقولات . فكما أن الطول لا يناسب الشّدّة ، كذلك إمكان المعلول الأول<sup>(٣)</sup> لا يساوى إمكان المعلول الثانى . والوحدات<sup>(٤)</sup> مختلفة بالتقديم والتأخير والأولية وعدمها . وإذا اختلفت الشروط<sup>(٥)</sup> اختلفت المشروطات . كما أن الحرارة تؤثر فى الجسم الذى فيه<sup>(٦)</sup> نداوة باسوداده<sup>(٧)</sup> والذى فيه نداوة بابيضاضه . فلاختلاف الشروط والاعتبارات اختلفت المعلولات ، ووجب وجودها بوجوب عللها فلم يبق للسؤال عن أولوية عللها وجه .

واعلم أن وجود<sup>(٨)</sup> المعلولات فى نفس الأمر<sup>(٩)</sup> متقدم على ماهيتها وعند<sup>(١٠)</sup>

- 
- |                           |   |
|---------------------------|---|
| (١) د : الفلك .           | (٢) د : تلك .                             |
| (٣) د : العلة الأولى .    | (٤) د : والواحدة .                        |
| (٥) أ : - اختلفت الشروط . | (٦) د : - فيه .                           |
| (٧) د : باسواده .         | (٨) د : - عللها فلم . . . واعلم أن وجود . |
| (٩) د : إلا .             | (١٠) أ : وعنه .                           |

العقل متأخر عنها . وباعتبار تقدمها يكون للصورة تقدم على المواد ، كما يتبين في الكتب الحكمية . وليس لنا<sup>(١)</sup> أن نعرف علل الاختلافات إلا بالوجه الإجمالي ، وذلك بأن يتيقن<sup>(٢)</sup> أن صدور الكثرة المختلفة الماهيات عن الماهيات<sup>(٣)</sup> غير ممكن . أما أن كل موجود معين من الموجودات كيف صدر ، وما علته التامة ، وما شروطه واعتباراته<sup>(٤)</sup> التي تضاف إلى الفاعل بأعيانها ، والوسائط التي وقعت بين العلة الأولى وبينها بأعيانها<sup>(٥)</sup> فما [٢٢٦] لا يعلمها<sup>(٦)</sup> بالحقيقة إلا الله تعالى . وليس لنوع الانسان في شئ من العلوم أن<sup>(٧)</sup> يحصل له إحاطة تامة ، بل يعلم الأصول والجمال ، وتكون غاية علمه<sup>(٨)</sup> العجز عن الحقائق والدقائق كما هي في الوجود .

قال : ثم الاستعداد في المادة ليس متشابهاً في جميع المواد ، بل مختلف ، فما سبب الاختلاف فيها<sup>(٩)</sup> ؟ فانما تختلف الصور لا تختلف استعدادات المواد .

أقول : سبب الاختلافات اختلاف المواد ، وسبب اختلاف المواد اختلاف شرائط وجودها والاعتبارات التي صدر [و] جودها بانضمامها إلى الموجد ، ثم الاستعداد أمر إضافي ، ويختلف باختلاف ما يضاف إليه كما مر . والصور التي لا تفارق المواد لا تختلف باختلاف استعداد موادها فقط ، لأنها متقدمة على موادها نوعاً من التقدم ، ثم ما يعرض لموادها من الاستعدادات وغيرها ؛ بل تختلف باختلاف عللها أولاً ، ثم تتشخص أشخاصاً مختلفاً بحسب تلك الاستعدادات المختلفة . وأما الصور المقارفة لموادها فهي تختلف باختلاف استعدادات موادها ، وبأسباب تنضم إلى ذلك .

(١) د : انما .

(٢) د : يتقن ، ر : يتقن .

(٣) د : الواحد .

(٤) د : - غير ممكن . أما .... واعتباراته .

(٥) د : - والوسائط التي .... بأعيانها .

(٦) د : يعلمها .

(٧) د : إنما .

(٨) د : - فما سبب الاختلاف فيها .

(٩) د : - له .



قال : والهيولى الأولى لا<sup>(١)</sup> تختلف استعداد [أ] ، بل هي مستعدة لقبول صور الجسمية فقط .

أقول : فأما مقادير الصور والأشكال فى الصغر والكبر ، والأقل والأكثر والخاصة<sup>(٢)</sup> والأثر ، فتستدعى عللاً<sup>(٣)</sup> تناسبها ، فما تلك العلل ؟ وما الذى أوجب اختصاص الهيولى<sup>(٤)</sup> بقبول صورة جسم الكل على المقدار الذى هو عليه ، ليس يزيد ولا ينقص ؟

أقول : إنا<sup>(٥)</sup> نعرف نهاية المقادير . وأما تعيين مقاديرها فنعرف على الإجمال أنه يكون بسبب اختلاف عللها بالقرب والبعد من العلة الأولى<sup>(٦)</sup> وبحسب ماهياتها ووجوداتها وسائر الاعتبارات والشروط إجمالاً ولا نعرفها تفصيلاً . وليس هذا فى المقادير فقط بل فى ماهية<sup>(٧)</sup> كل جسم من كل مقولة ، وكذلك فى المركبات . فإنا نعرف أن الانسان لا يصير فى العظم<sup>(٨)</sup> كالفيل ولا فى الصغر كالبعوضة إلا لعل تقتضى ذلك . ولا نعرف تفصيل<sup>(٩)</sup> ذلك ولا تعيين تلك العلة ووجه مناسبة لهذا الأمر ولو طلب المصارع على جميع ما فى الوجود لضاق عليه المسلك ولم يضمن<sup>(١٠)</sup> له<sup>(١١)</sup> أحد من الحكماء بيان جميع ذلك على التفصيل وإنما يلوح هو<sup>(١٢)</sup> أن له علماء يحيطون علماً<sup>(١٣)</sup> بجميع الأشياء [٢٢٨] ، فليطلب عنهم هذه الدقائق التى عجز الحكماء عن بيانها .

قال : وإنكم طلبتم العلة لكريتها فقلتم إن العلة إذا كانت واحدة والمادة واحدة ، وجب أن يكون الجسم<sup>(١٤)</sup> متشابه<sup>(١٥)</sup> الأجزاء ، وهو شكل الكرة إذ

- 
- |                           |  |
|---------------------------|--|
| (١) د : - لا .            | (٢) د : والخاصية .                           |
| (٣) د : علا .             | (٤) أ ، ر : - الهيولى .                      |
| (٥) د : انما .            | (٦) د : - الأولى .                           |
| (٧) د ، ر : خصية !!       | (٨) أ : التنظيم .                            |
| (٩) أ : تعليل .           | (١٠) د : ينقص .                              |
| (١١) مكرر فى د : له .     | (١٢) د : وهو .                               |
| (١٣) د : - علماً .        | (١٤) د : - العلة لكريتها ... أن يكون الجسم . |
| (١٥) فى الاصل : متشابهة . |  |

لازاوية فيها يتخصص بها شكلاً مربعاً أو مثلثاً أو غير ذلك ، فهلاً طلبتم لمقدار الكرة علة أخرى ؟

أقول : طلبوا وعرفوا أن اختلاف مقاديرها لاختلاف موادها وصورها إجمالاً . وأما التعين فلم يقدروا على ذلك . فاعترفوا بالعجز ولم يموهوا<sup>(١)</sup> على الناس بادعاء الإحاطة بالمعارف كلها زوراً وكذباً .

قال : وهلا طلبتم لكل كورة سماوية نجماً كان أو فلماً ، علة فيعرف بها مقادير الأعظام والأجسام ؟ وكذلك القول في أبعادها وأماكنها وحركاتها وأزمانها . فإن المجسطى ليس يقرر إلا ما عليه وجودها ، وليس يطلب علة<sup>(٢)</sup> وجودها . والالهيات تشتمل على بعض عللها الغائية لا<sup>(٣)</sup> الفاعلية والمادية .

أقول : إنهم لا يدعون الغيب ، بل يتأملون [٢٢٩] فيما ثبت كونه من الموجودات ، ويحصلون<sup>(٤)</sup> . بقدر استطاعتهم علماً مطابقاً لما عليه الوجود ، ويعترفون بالعجز ، فيما<sup>(٥)</sup> لا يستطيعون أن يحيطوا به علماً . وهذا هو تفسير الحكمة والالهيات [و] كما اشتمل على بعض العلل الغائية ، اشتمل على بعض العلل الفاعلية والمادية والصورية بحسب ما تدركه العقول<sup>(٦)</sup> .

قال : والمطالبة توجهت عليهم في هذه المسائل توجه مطالبة الغريم<sup>(٧)</sup> المماطل . وإذا أعيتك جاراتك فعولكى على ذى بيتك « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض »<sup>(٨)</sup> أقول : لو ضمنوا للمصارع الخروج عن هذا<sup>(٩)</sup> الجواب عن حل سؤالاته المتوجهة وغير المتوجهة ، أو ضمنوا له بيان كل ما يحيط علم الله به ضمنان ذى بينة الذين أشهدهم الله<sup>(١٠)</sup> خلق السموات والأرض وخلق

- 
- |  |                      |
|--|----------------------|
| (١) د : يحوموا .                                   | (٢) د : عليه .       |
| (٣) د : إلا .                                      | (٤) أ : ويحصلان .    |
| (٥) د : علماً وفى الأصل : فما ويمكن أن تقرأ عمّا . | (٦) د : المعقول .    |
| (٧) د : + على الغريم .                             | (٨) س : الكهف : ١٥ . |
| (٩) هـ : ر : عهدة .                                | (١٠) د : - : الله .  |

أنفسهم ، وكانوا مصادر لجميع العقول والنفوس المفارقة في بدء الفطرة ، لتوجهت مطالباته عليهم حتى يؤثرون<sup>(١)</sup> إليه حقه إن أرادته<sup>(٢)</sup> أهلاً لأن يقولوا معه<sup>(٣)</sup> جميع أسرار الوجود<sup>(٤)</sup> مستعداً ليعلم ذلك . لكن لم يضمنوا له ذلك ولم يدعوا تلك العلوم<sup>(٥)</sup> ؛ بل اعترفوا بالعجز [٢٣٠] والقصور في كل شيء . فما أدري حجة توجهت مطابقة<sup>(٦)</sup> عليهم . فالعجب ممن يكون له نو بيت غني فيترك السؤال منه ويسأل عن جاراته الفقراء والضعفاء والمساكين ، ويشنع عليهم بما هم يعترفون<sup>(٧)</sup> به .

قال في فصل سماه بسؤالات وإشكالات : إن كان كل متحرك يستدعى محركاً ، فإن كان المحرك متحركاً استدعى أيضاً محركاً ، ويتسلسل القول فيه إلي أن يستند إلى محرك غير متحرك . فلا يخلو بعد ذلك : إما أن يكون ذلك المحرك الأول ساكناً أو غير ساكن ولا متحرك . فان كان ساكناً فالسكون لا يوجب الحركة التي هي ضدها . وأما إن كان<sup>(٨)</sup> غير ساكن ولا متحرك<sup>(٩)</sup> ، فيجب أن يكون جوهر<sup>(١٠)</sup> عقلياً فما الذي أوجب فيه أن يكون محركاً لغيره ؟ أشوق<sup>(١١)</sup> يحمله أم كمال يطلبه ؟ ثم لا يخلو بعد ذلك: أيمن الوصول إلى كماله أم لا يمكن ؟ فان أمكن ووصل . فيجب أن يقف من التحريك فيسكن المتحركات كلها . وإن لم يمكن أو لم يصل<sup>(١٢)</sup> إلي كما له ، فهو متعب أبداً<sup>(١٣)</sup> دائم العذاب متواصل الأحزان<sup>(١٤)</sup> ، متزايد التقصان ، لا يزداد بحركته<sup>(١٥)</sup> إلا شوقاً إلى كما له ولا شوقه إلا بعداً عن كماله .

- 
- |                         |                               |
|-------------------------|-------------------------------|
| (١) د : يؤثرون .        | (٢) د : رواه .                |
| (٣) د : - معه .         | (٤) د : لوجوده ، ر : الوجود . |
| (٥) أ ، ر : العلوم .    | (٦) د : مطالبته .             |
| (٧) د : معترفون .       | (٨) د : - وأما إن كان .       |
| (٩) أ ، ر : ولا يتحرك . | (١٠) د : جواهر .              |
| (١١) د : - يحمله .      | (١٢) د : ولا يقبل .           |
| (١٣) د : إذن معد !!     | (١٤) د : الآخر !!             |
|                         | (١٥) أ ، ر : بحركته .         |

وإن قيل إنه ينال في كل حركة كمالاً جزئياً ، فالتذاذه بكماله الجزئى  
يُلهيه عن أذى الشوق إلى كماله الكلى قبل تصوره . بل توقف العقل<sup>(١)</sup> عن نيل  
كمال الكلى يلهيه عن الالتذاذ بكماله الجزئى<sup>(٢)</sup> . [ ٢٣١ ] وإن كان<sup>(٣)</sup> الجسم  
الكلى كرة متناهية ، فليس لها سطح أعلى ؛ إذ ليس وراءها خلاء ولا<sup>(٤)</sup> ملاء  
يظهر لسطح هو أعلى . فإذا توهم شيئاً ما : إما خلاء أو ملاء<sup>(٥)</sup> ، فحينئذ  
يتصور له سطح أعلى . ثم إذا تحركت الكرة ، ظهر القطبان المتوازيان . فما  
الذى أوجب تعيين القطبين بالمكان الذى ينافيه<sup>(٦)</sup> الآن وأجزاء<sup>(٧)</sup> الكرة متساوية  
بومتشابهة<sup>(٨)</sup> ، وليس جزءاً [ متميزاً ] من جزء ؟ وإنما أطلب هذه المطالبة للعلّة  
الفاعلية لا الفائية .

ثم إن كانت حركة الأجرام مكانية<sup>(٩)</sup> ، أوجبت<sup>(١٠)</sup> خرق تلك الأجرام ،  
وهى لا تقبل الخرق . فان كانت وضعيّة ، فالحركات الوضعيّة إنما تحدث إذا  
سبقتها حركة المكان . والأين ، كالمربع ، ذو وضع . فلذا تحركت رجله إلى  
شكل آخر غير<sup>(١١)</sup> التربيع حدثت له حركة هى فى نفسها<sup>(١٢)</sup> الأجزاء بعضها إلى  
بعض . فلا بد من حركة النقلة لبعض الأجزاء<sup>(١٣)</sup> حتى تتبدّل نسبة سائر  
الأجزاء بعضها إلى بعض وإلا فالحركة فى<sup>(١٤)</sup> الوضع لا يتصور وجودها .  
أقول : إنه لم<sup>(١٥)</sup> يبطل التسلسل ، فيقال له : لم لا يجوز أن تكون<sup>(١٦)</sup>  
المحركات والمتحركات متسلسلة ؟ ثم إنه إن لم يجز ، فلم لا يجوز<sup>(١٧)</sup> أن يكون  
المحرك الأول ساكناً ؟

- 
- |   |  |
|---|--|
| (١) د : - بل توقف العقل .               | (٢) د : - الجزئى .                     |
| (٣) د : كا .                            | (٤) د : أو .                           |
| (٥) د : - لسطح هو ... أو ملاء .         | (٦) د : فاهيه !!                       |
| (٧) د : وأجزاء .                        | (٨) د : المتشابهة متساوية .            |
| (٩) د : الكائنة .                       | (١٠) أ ، ر : أوجب .                    |
| (١١) د : عن .                           | (١٢) د : بقية .                        |
| (١٣) د : - بعضها إلى ... لبعض الأجزاء . | (١٤) د : و .                           |
| (١٥) د : - لم .                         | (١٦) د : - تكون .                      |
|   | (١٧) د : - إنه إن لم يجز فلم لا يجوز . |

قوله : الكون لا يوجب الحركة التى هى ضد [هـ]<sup>(١)</sup> .

يقال له : لا<sup>(٢)</sup> نسلم أن السكون ضد الحركة ، ولو سلمناه فلم لا يجوز أن يكون الضد مقتضياً [٢٣٢] لضده ، كما يفعل الحار تبريداً عند الطبيعيين ؟

وإن سلّمنا أن السكون لا يفعل الحركة ، فلم قال إن الساكن لا يوجب الحركة<sup>(٣)</sup> ، والساكن ليس بضد للحركة ؟ ولم قال إن كان غير ساكن ولا متحرك ، فيجب أن يكون جوهر<sup>(٤)</sup> عقلياً ؟ ولم لا يجوز أن يكون طبيعة ، فإنها هى المبدأ الأول لكل حركة وسكون بالذات ؟ ولم لا يجوز أن يكون قوة كالجاذبة والدافعة أو صورة كصورة<sup>(٥)</sup> النار المصعّدة لحميها<sup>(٦)</sup> إلى فوق ، أو صورة نباتية تحرك أجزاء النبات ، أو نفساً منطبعاً كنفوس الحيوانات ؟ وما لم يبطل هذه الأقسام البين وجودها ، كيف يجوز له<sup>(٧)</sup> أن يحكم بوجوب كون المحرك الذى ليس بساكن ولا متحرك جوهر<sup>(٨)</sup> عقلياً ؟ ثم إن الجوهر العقلى لا يكون فيه شيء بالقوة من حيث هو عقل ، فكيف يقتضى الحركة التى هى خروج<sup>(٩)</sup> ما من القوة إلى الفعل ؟

سلمنا<sup>(٩)</sup> أنه جوهر عقلى ، فلم أوجب أن يكون الموجب لتحريكه شوق أو طلب كمال ؟ وبأى<sup>(١٠)</sup> علم عرف أن السبب لتحريك الجوهر منحصر فيهما ؟ وإن سلم له ذلك ، فلم قال إنه إذا وصل إلى كماله وقف ، وذلك يكون إذا لم يكن له كمال آخر ، فلم لا يجوز أن يسنح له كمال<sup>(١١)</sup> بعد كمال إلى غير النهاية ، ويحدث فيه شوق بعد شوق ، فيتحرك من غير انقطاع ؟ ولم قال إنه إذا وقف محرك ينتهى إلى حركة<sup>(١٢)</sup> هى كماله ، وقف جميع المتحركات . وذلك [٢٣٣]

- |  |                  |
|--|------------------|
| (١) د : ضدها .   | (٢) د : لا ثم ١١ |
| (٣) د : - فلم قال إن الساكن لا يوجب الحركة . (٤) د : جواهر . | (٤) د : جواهر .  |
| (٥) ١ - كصورة .  | (٦) د : لجسمها . |
| (٧) د : - له .   | (٨) د : الخروج . |
| (٩) د : سلمناه .   | (١٠) د : وأى .   |
| (١١) د : كماله .   | (١٢) د : محرك .  |

يكون المحرك للكل محركاً واحداً ؟ ولم قال إنه إن<sup>(١)</sup> لم يصل إلى كما له فهو متعب . والتعب إنما يحصل بانحلال أجزاء المتحرك الحساس بذلك ، فلم أوجب أن يجوز عليه الانحلال ويكون له الاحساس بالانحلال ؟ ولم قال إنه معذب ؟ والعذاب إنما يحصل من حال غير ملائم ، فلعل الحركة نفسها ملائمة لها<sup>(٢)</sup> فلا يُعَذَّبُ بها ؟ ولم حكم بحزنه ، والحزن يحصل لمن تَنَفَّلَ نَفْسُهُ بتصور شيء ، فحركته<sup>(٣)</sup> ليست بوضعية خالصة . والحركة الوضعية صرفه ، كحركة الكرة على مركزها ومحورها الثابتين ، لا تكون مسبقة بحركة أين ، لا في الكرة ولا في جزء منها ، إذ لا جزء لها إلا بالعرض . وإذا فرض لها جزء لا محالة يكون محاطاً بغيره من الأجزاء ، فتكون السطوح المحيطة بالجزء من الأجزاء المحيطة مكان<sup>(٤)</sup> ذلك الجزء . والجزء<sup>(٥)</sup> لا يخرج من تلك السطوح ، فلا تكون حركة أيئية تسبق على الوضعية . بل قد قام البرهان على كون الحركة الوضعية أقدم الحركات ، وأن الحركة الأيئية لا توجد إلا بعد وجودها .

قال في فصل سماه بـ " شك " : العلة والمبدأ<sup>(٦)</sup> يقال على كل ما إستتم له وجوده وُجد منه شيء آخر . ثم قد يكون فيه وجوده من ذاته وقد يكون من<sup>(٧)</sup> غيره . [ وما يكون من غيره ] فقد يكون كالجزء لما هو معلول له كالصورة والمادة للجسم ، أو لا يكون كالفعل والغاية على التقسيم الذي ذكره ابن سينا في كتبه . وغرضه حصر العلل في [ ٢٣٤ ] أربعة : المادة والصورة ، والفاعل والغاية . والشك<sup>(٨)</sup> : أن المادة لم يتم لها<sup>(٩)</sup> وجودها<sup>(١٠)</sup> ووجد منها شيء آخر ، بل إنما يتم وجودها بالصورة حتى<sup>(١١)</sup> يوجد منها جسم . وما لم يتم<sup>(١٢)</sup> وجوده في نفسه كيف يوجد منه شيء آخر ؟!

- 
- |   |  |
|---|--|
| (١) د : إذا .                               | (٢) د : - لها .                        |
| (٣) د : + مركبة .                           | (٤) ا : كان .                          |
| (٥) د : لأمر .                              | (٦) د : والمراد .                      |
| (٧) د : - على كل ما استتم ... وقد يكون من . |  |
| (٨) د : + عليه .                            | (٩) د : - لها .                        |
| (١٠) ا : ر : وجود .                         | (١١) د : - ووجد منها ... بالصورة حتى . |
| (١٢) د : ولم يتم .                          |  |

أقول : المادة قد تم وجودها من حيث هي مادة ، ولم يتم من حيث هي جسم وإنما تتم الصورة حسب ماهيتها<sup>(١)</sup> لا ماديتها<sup>(٢)</sup> والأحكام المعقولة تتغير بتغير<sup>(٣)</sup> الاعتبارات . والمصارع تشكك لغفلته عنها .

قال : ثم التقسيم الذى أورده ليس بحاصر لجميع أقسام العلل ، ويمكن أن يوجد شيء آخر سوى الأقسام التى أوردها ، كما عدّه<sup>(٤)</sup> من الآلة .

أقول : الآلة جزء من العلة الفاعلية ، فان الفاعل لا يراد به شخص فقط بل يراد به ما يصدر عنه الفعل ، والفعل لا يصدر من الصانع بغير آلة .<sup>(٥)</sup>

قال : وما ذكره من التقويم<sup>(٦)</sup> به احتراز لفظى ليس يمنع معنى العلية والسببية .

أقول : كل ما لا مدخل له فى تقويم المعلول به<sup>(٧)</sup> ، لا يكون علة ولا سبباً . وليس هذا لفظياً بل<sup>(٨)</sup> معنى .

قال : ولو قيل الفاعل والغاية كافيّات فى العلية ، والمادة كالألة والصورة كالصورة فى نفس الفاعل ، فمن زاد أو<sup>(٩)</sup> نقص من التقسيم ، كان له مجال<sup>(١٠)</sup> ولا يلزم منه محال . أقول : [٢٣٥] إذا قسم العلل بما لا يكون<sup>(١١)</sup> جزءاً<sup>(١٢)</sup> من المعلول وبما لم يحتمل<sup>(١٣)</sup> كون المادة آلة ، والصورة التى يقال ههنا ليست بالصورة التى فى نفس الفاعل ، فان الذى فى نفس الفاعل لا يكون جزءاً من المعلول ، بل هى ما تتم فاعليّة الفاعل بها . وربما تكون هى مبداً لصدور المعلول عن الذى قيل له إنه فاعل كالعلم الفعلى .

- 
- |   |                            |
|---|----------------------------|
| (١) فى الاصل : حمسها .                  | (٢) د : لا مادتها          |
| (٣) د : - بتغير .                       | (٤) د : وعدّه .            |
| (٥) د : آله .                           | (٦) د : التقدم + المطلوب . |
| (٧) د : - احتراز لفظى .... المعلول به . | (٨) د : بلفظية .           |
| (٩) د : بلفظية .                        | (١٠) د : محل .             |
| (١١) د : إذا يكون .                     | (١٢) د : جزء .             |
| (١٣) د : جزء .                          | (١٤) د : جزء .             |

والزيادة والنقصان فى التقسيم الذى أورده<sup>(١)</sup> باعتبار<sup>(٢)</sup> الذى اعتبروه ، غير ممكن . والموضوع لم يذكره المصارع ، وهو من جملة العلل على بعض<sup>(٣)</sup> الوجوه .

ثم إنه أورد فصلاً وسَمَّهُ بـاثبات النبوة فى<sup>(٤)</sup> مدارك العقل ومنهاجه . فقال فيه : مخرج العقول الهيولانية الانسانية من القوة إلى الفعل يجب أن يكون عقلاً بالفعل ، فانها لا تخرج بذواتها إلى الفعل ولا يخرجها ما هو مثلها فى القوة ، وهو مبرهن ومسلم . فلا ينبغي أن يكون ذلك المخرج<sup>(٥)</sup> الذى هو عقل بالفعل ، واحد [١] بعينه ، وهو العقل الفعال المدبر لفلك القمر يسمى واهب الصور دون العقول التى هى مدبرات لسائر الأفلاك أو معها بالشركة . ولم لا تضاف الصورة كلها إلى العقل الأول ، الذى هو واسطة الكل ، فيكون هو<sup>(٦)</sup> الواهب الفعال ، ولا تتكثر ذاته بتكثر الصور . كما لا يتكثر العقل<sup>(٧)</sup> الأخير . بل ولم لا<sup>(٨)</sup> تضاف الصور كلها إلى [٢٣٦] واجب الوجود الأول ، تعالى وتقدس ، فلا تتكثر ذاته بتكثر الصور ، تبارك الله الواحد القهار العزيز الجبار الحكيم الوهاب .

أقول : إذا سلمت أن مخرج النفوس من القوة إلى الفعل عقل ، فهذا يكفى لابن سينا ، وهو<sup>(٩)</sup> ما جَزَمَ فى أن ذلك العقل هو عقل فلک القمر . بل قال : يشبه ذلك أن يكون هو . ومدبر<sup>(١٠)</sup> فلک القمر ليس بعقل ؛ لأن العقل لا يدبر الأجسام ، بل انما تدبرها النفوس . وعقل فلک القمر هو الذى يكمل النفوس المدبرة لفلکه . وإنما سَمَّى العقل المكمل لنفوس البشر فعلاً لكثرة أفعاليه<sup>(١١)</sup>

- 
- |                        |                     |
|------------------------|---------------------|
| (١) د : أورده .        | (٢) د : بالاعتبار . |
| (٣) د : نقص .          | (٤) د : من .        |
| (٥) فى أ ، ر : الخرج . | (٦) د : - هو .      |
| (٧) د : + الفعال .     | (٨) د : - لا .      |
| (٩) د : هو .           | (١٠) د : مدبر (و) . |
| (١١) د : + علة .       |                     |



بالقياس إلى الأشخاص . وإنما قيل إنه واهب الصور لأنه يكفي<sup>(١)</sup> فيه ، وحتى لا يحكم بكثرة الاحتياج إليها . فانه يمكن أن يكون مكملاً للنفوس مفيضاً<sup>(٢)</sup> للصور .

وإنما قيل يشبه أن يكون العقل الأخير ؛ لأن هذه النفوس والصور متأخرة في الرتبة عن جميع المفارقات . فالأبعد عن العلة الأولى أكثر مناسبة لها .

والمصارع اذا كان من جملة أتباع الشاهدين على خلق السموات والأرض ، كان عليه أن يثبت أمثال هذه الأشياء بالتفسير ، ويحكم فيها حكماً عقلياً جريئاً .<sup>(٣)</sup>

وأما ابن سينا وأصحابه ، فقد اعترفوا بالعجز في هذا المقام وأمثاله .

قال : وإن طلبتم سبباً قريباً من السماويات ، وجعلتم الفلك الأخير ومديره هو الأقرب ، فيكون هو المفيض على الموجودات<sup>(٤)</sup> [٢٣٧] للصور التي استعدت لها ، فلم<sup>(٥)</sup> اعتبرتم القرب المكاني في الجواهر العقلية ؟ وهلا قضيتم بأن الجواهر العقلية في<sup>(٦)</sup> البعد والقرب على السواء ؟ وهلا اعتقدتم أن واجب الوجود أقرب من كل قريب ، فهو المخرج لها من القوة إلى الفعل دون العقول ؟ الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور<sup>(٧)</sup> .

أقول : لم يعتبروا فيه القرب المكاني ، بل اعتبروا فيه البعد من المدبر الأول لكثرة الوسائط بينه وبينه . وهذه العلولات أبعد<sup>(٨)</sup> منه لمثل ذلك ، فهما متناسبان . ولم يجزوا القول بذلك أيضاً . وأما أن واجب الوجود أقرب من

---

(١) تقرأ في ١ : كون .	(٢) د : نقيضاً .
(٣) وقد تقرأ : جزئياً .	(٤) ر : المواد .
(٥) د : اعتبر .	(٦) د : و .
(٧) سورة البقرة ٢٥٧ .	(٨) أ : البعد .

كل قريب ، فهم قالوا الفيض كله من عنده<sup>(١)</sup> . وهذه<sup>(٢)</sup> الوسائط ، كالاختبارات والشروط التي لابد منها في أن تصدر الكثرة عنه تعالى .

قوله : هو المخرج لها من القوة إلى الفعل بدون العقول ، لا يوافق مصطلحاتهم<sup>(٣)</sup> . فان ما يخرج من القوة إلى الفعل<sup>(٤)</sup> لا يكون عقلاً ، اللهم إلا بعد خروجه التام .

قال : أوهلاً جوزتم أن يكون من العقول الانسانية ما هو عقل بالفعل ، فيكون هو السبب القريب المؤيد بالقوة<sup>(٥)</sup> القدسية ، كما جوزتم امتياز بعض العقول بالقوة القدسية ، وأوجبتم في النفوس تفاضلاً وفي العقول ترتباً . والمتفاضلات المتربات تنتهي إلى واحد هو الأفضل فلا يتسلسل ؟ " يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً [٢٣٨] ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً " <sup>(٦)</sup> اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما تنفعنا به بحق المصطفين من عبادك . وصلى الله على نبيه المصطفى محمد وآله الطاهرين .

أقول : كل ما يتعلق بالبدن ولا يكون عقلاً بالفعل<sup>(٧)</sup> من كل وجه ، فلا يكون سبباً قريباً لتكميل<sup>(٨)</sup> النفوس إلا بالإعداد . كالمعلم الذي يعد نفس المتعلم لأن يقبل ما يفيض عليه من كماله الحقيقي<sup>(٩)</sup> . ولو كان سبباً مفيضاً على النفوس صوراً عقلية ، لكان متساوياً النسبة إليهم . وكيف يكون ، من يتعلق ببطن خاص ويعلم بتوسطه ، متساوياً النسبة إلى جميع الناس : حاضرهم وغائبهم ، أولهم وآخرهم ، والذين يولدون قبل ذلك الشخص وبعده ؟ وانتهاء النفوس الإنسانية يكون لا محالة إلى نفس هو أكملها بأن يكون أقلها<sup>(١٠)</sup> للفيض العلوي لا بأن تكون أكثر إفاضة على ما تحتها .

- 
- |                     |                                       |
|---------------------|---------------------------------------|
| (١) ١ : عند .       | (٢) ١ : - و .                         |
| (٣) د : مصطلحاتهم . | (٤) د : العقل .                       |
| (٥) د : القوة .     | (٦) سورة الأجزاب : ٤٥ ، ٤٦ .          |
| (٧) د : بما يفعل .  | (٨) أ ، ر : ليكملوا . وفي د : لتكمل . |
| (٩) ١ : التحقيق .   | (١٠) أ ، ر : أقبلها .                 |

وأما العقول فقد اتضح أن انتهاءها يكون<sup>(١)</sup> إلى العقل الأول . والنبي هو الشخص المؤيد بالتأييد<sup>(٢)</sup> الإلهي ، الواضع للشرائع والأحكام التي تفيد انتظام أمور الناس في معاشهم ومعادهم بحسب الاجتماع ، والأنفس إذا أطاعوه . بل يلقي في نفوسهم نتائج<sup>(٣)</sup> العلوم بعد إخطارهم<sup>(٤)</sup> بالمقدمات [و] الترتيب بالبيان . فانه ليس ما قصده من كلامه مستبين<sup>(٥)</sup> . ولم يورد مارتبه إلى إثبات النبوة أصلاً وإثبات<sup>(٦)</sup> النبوة بطريق الحكمة قد أوردوا في كتبهم ، ويُنْتَو بما لا مزيد عليه [٢٣٩] .

هذا آخر ما أورده المصارع في مصارعاته . والناظر المنصف<sup>(٧)</sup> يحكم باضافة الصرع والانصراع<sup>(٨)</sup> إلى من يليق به .

ولم يكن قصد محرر<sup>(٩)</sup> هذه الأوراق نُصْرَة ابن سينا ولا كسر<sup>(١٠)</sup> المصارع ؛ بل كان قصده سلوك طريق الحق والانصاف وأن يظهر حقيقة الحال في هذه المصارعات ، لئلا يغتر المقلنون<sup>(١١)</sup> بقول من يدعى شيئاً لا يقدر على بيان ما يدعيه تشوقاً وتصلفاً وإرائه<sup>(١٢)</sup> ما ليس فيه من نفسه<sup>(١٣)</sup> .

فالله<sup>(١٤)</sup> تعالى يَعْصِمُنَا من الاعتقاد الباطل ، والعقل<sup>(١٥)</sup> الغير المطابق ، والعمل الذي لا يكون وسيلة لخير<sup>(١٦)</sup> وكمال . ويغفر لنا ما ارتكبناه من الخطايا والسيئات في العقائد والأقوال والأفعال . إنه ملهم العقل<sup>(١٧)</sup> ومُلَقِّن الصواب ، منه المبدأ وإليه المآب . والحمد لله رب العالمين .

(١) د : لم يكن . (٢) ١ ، ر : بالتأييد .

(٣) د : - الناس في معاشهم ... نفوسهم نتائج .

(٤) ١ ، ر : احضارهم . (٥) د : يبين .

(٦) د : + مما . (٧) في الاصل : المنصف .

(٨) ١ : والانصرام . (٩) د : مجرى .

(١٠) د : كثير ولعلها كسر . (١١) د : المقلد .

(١٢) د : وإرادة . (١٣) ١ : نفس .

(١٤) ر : فوالله . (١٥) د : والقول .

(١٦) د : خير . (١٧) د : - العقل .

قد تمت النسخة الشريفة بيدي الفقير العاصي ، الغريق في بحر  
المعاصي ::مرتضى الصباح الطالقاني سنة ١٣٤٩ هجرى .<sup>(١)</sup>

\* \* \*

---

(١) في آخر النسخة ر نجد : وقد تمت النسخة الشريفة على يدي الفقير إلى الله الكحوري في  
المدرسة الناصرية بطهران في سنة ١٣٤٨ هجرية قمرى .

## فهرس الفرق

الأثنية : ١٩٢

الأشعرية : ١٦٨ ، ١٦٥ ، ١٦٤

الباطنية : ١٩٢

الحشوية : ٩٦

الرافضة : ٩٦

الطبيعيون : ٢٣٩

الكرامية : ٢٠٥ ، ٢٠٣ ، ٢٠٢ ، ٢٠٠

المشاعن : ١٥٦

المعتزلة : ٥٥

الملطية : ١٩٢

## فهرس الأعلام

ابن سينا : ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٨ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٧ ، ٧٩ ،  
٨٠ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ،  
١٠٠ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٥ ، ١١٨ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ،  
١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٣٢ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٧ ،  
١٤٩ ، ١٥٥ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ،  
١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨١ ، ١٨٥ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩٣ ، ١٩٦ ، ٢٠٠ ،  
٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١١ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٩ ،  
٢٢١ ، ٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥

احمد بن حنبل : ١٩٢

أرسطوطاليس : ٧١ ، ١٤٤ ، ١٨٠ ، ١٩٢ ، ٢٠٢

الاسكندر الأفروديسي : ١٠٢ .

بطليموس : ١٨١

جالينوس : ١٨١

زرادشت : ١٤٣

الشهرستاني : ٤٨ ، ٤٩

الفارابي : ١٠٣

فرفوريوس : ١٠٢

فيثاغورث : ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٥٦

محمد بن كرام السجستاني : ٢٠٠

نمرود : ١٤٧

يحي بن عدي : ١٠٢

## من أعمال المؤلف

- ١ - الشامل فى أصول الدين لإمام الحرمين الجوينى ( تحقيق )  
بالاشتراك مع آخرين - منشأة المعارف بالأسكندرية سنة ١٩٦٩ م ( نفذ ) .
- ٢ - التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، للحسن بن متويه ( تحقيق )  
بالاشتراك مع د . سامى نصر - دار نشر الثقافة سنة ١٩٧٥ ( نفذ ) .
- ٣ - الافحام لأفئدة الباطنية الطغام ، ليحيى بن حمزة العلوى ( تحقيق )  
منشأة المعارف بالأسكندرية سنة ١٩٦٩ م .
- ٤ - فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية ( تأليف ) - مكتبة الحرية  
بجامعة عين شمس ط ١ سنة ١٩٨٠ ( نفذ )
- ٥ - علم الكلام ومدارسه ( تأليف ) ط ٢ مكتبة الحرية بجامعة عين شمس  
سنة ١٩٨٢ .
- ٦ - نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها ( تأليف ) - مكتبة  
سعيد رأفت - جامعة عين شمس سنة ١٩٧٨ ( نفذ ) .
- ٧ - الفلسفة الإسلامية فى المشرق ( تأليف ) - مكتبة الحرية جامعة  
عين شمس سنة ١٩٨٢ .
- ٨ - محاضرات فى فلسفة العصور الوسطى المسيحية ( تأليف ) طبع  
بالأوفست - مكتبة الحرية - جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢ م .
- ٩ - حى بن يقطان لابن طفيل ( تحقيق ودراسة ) طبع بالأوفست القاهرة  
سنة ١٩٨١ .
- ١٠ - التصوف الإسلامى : الطريق والرجال ( تأليف ) مكتبة سعيد  
رأفت سنة ١٩٨٣ م .
- ١١ - مصارعة المصارع للطوسى ( تحقيق ودراسة ) بالاشتراك مع  
د . سهير مختار - دار الثقافة للنشر والطبع سنة ١٩٩٥ .
- ١٢ - الفلسفة الخلقية فى الإسلام ( تأليف ) .
- ١٣ - الالزام الخلقى فى القرآن ( بحث فى مجلة الفصول الأربعة )  
السنة الثانية - العدد ٧ سنة ١٩٧٩ م .
- ١٤ - فكرة النور عند الغزالى ( مقال ) - حويلات كلية الآداب - جامعة  
عين شمس العدد ١٥ سنة ١٩٧٥ م .

رقم الايداع  
٩٦ / ٨٤٦٥  
مصارع المصارع  
دار الثقافة للنشر والتوزيع





